Н. Лосскій

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ФИЛОСОФІЮ

ЧАСТЬ I

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ТЕОРІЮ ЗНАНІЯ

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. остр., 5 лин., 28
1911

Многоуважаемому
Сергѣю Николаевичу Булгакову

Н. Лосскій

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ФИЛОСОФІЮ

ЧАСТЬ I

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ТЕОРІЮ ЗНАНІЯ

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. остр., 5 лин., 28
1911

ПРОВ. 1957

Пр.

В69

ТИПОГРАФІЯ И. СТАСЮЛЕВИЧА

БИБЛІОТЕКА СОЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ

v 43612

Оглавленіе.

СТРАН.

Предисловіе V

Понятіе философіи 1

ГЛАВА I. Предметъ философіи 1

ГЛАВА II. Опредѣленія философіи 15

ГЛАВА III. Прогрессъ въ философіи. 19

Введеніе въ теорію знанія 25

ГЛАВА I. Задачи и методъ теоріи знанія. 27

ГЛАВА II. Наивный реализмъ. 47

ГЛАВА III. Трансцендентныя теоріи знанія. 59

A. Трансцендентный эмпиризмъ 60

1. Трансцендентный эмпиризмъ, основанный на внѣшнемъ опытѣ. 68

2. Трансцендентный эмпиризмъ, основанный на внутреннемъ опытѣ. 94

ПРИЛОЖЕНІЕ. Реализмъ, концептуализмъ и номинализмъ . . 102

B. Трансцендентный раціонализмъ 107

C. Сходства и различія трансцендентныхъ теорій знанія . . 124

ГЛАВА IV. Имманентныя теоріи знанія. 128

A. Критицизмъ Канта 128

I. Истолкованія критицизма 128

II. Феноменалистически-психологистическое истолкованіе критицизма Канта 130

1. Знаніе и вѣра 130

2. Формы чувственности и разсудка. 132

СТРАН.

3. Схематизмъ чистаго разсудка. Основоположенія чистаго разсудка 164
4. Знаніе о душевной жизни. Явленія и вещи въ себѣ . 179
5. Идеи разума 185
6. Планъ «Критики чистаго разума» 192
7. Сходства и различія трансцендентныхъ теорій знанія и критицизма Канта въ психологистически-феноменалистическомъ истолкованіи 193
8. Критика теоріи знанія Канта 199

III. Трансцендентально-логическое истолкованіе критицизма Канта 214

B. Интуитивизмъ 231
1. Основныя положенія интуитивизма 231
2. Сходства и различія между интуитивизмомъ и другими теоріями знанія. 260

ГЛАВА V. Скептицизмъ. 269
A. Полный скептицизмъ. 269
Б. Частичный скептицизмъ. 273

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Первая часть моего «Введенія въ философію» содержитъ въ себѣ, во первыхъ, общія свѣдѣнія о философіи, и, во вторыхъ, введеніе къ важнѣйшей въ наше время философской наукѣ, гносеологіи. Вторая часть, именно: «Введеніе въ метафизику» будетъ напечатана черезъ нѣсколько лѣтъ.

Цѣль моего «Введенія въ теорію знанія» заключается въ томъ, чтобы подготовить читателя прямо къ чтенію современной гносеологической литературы съ ея спорами о психологизмѣ, генетизмѣ, догматизмѣ и. т. п.

Для чтенія моей книги необходимо имѣть элементарныя свѣдѣнія изъ логики въ объемѣ курса среднихъ учебныхъ заведеній, напр., по учебнику «Логики» проф. А. И. Введенскаго или проф. Челпанова. Полезно также имѣть элементарныя свѣдѣнія изъ психологіи въ объемѣ курса среднихъ учебныхъ заведеній, напр., по учебнику «Психологіи» проф. Челпанова.

Н. Лосскій.

Понятіе философіи.

ГЛАВА I.

Предметъ философіи.

Слова философія и философъ часто, даже слишкомъ часто встрѣчаются и въ научной, и въ обыденной рѣчи, но подъ ними въ большинствѣ случаевъ кроется лишь неопредѣленное, недифференцированное понятіе. Иначе и быть не можетъ. Задачи философіи слишкомъ широки и возвышенны, она есть результатъ одной изъ высшихъ дѣятельностей человѣческаго духа, не раскрывшейся еще сполна и не вполнѣ еще опознанной человѣкомъ; поэтому въ понятіи философіи долго еще будетъ оставаться нѣчто неясное, недифференцированное. Особенно велика была эта недифференцированность въ началѣ той длинной исторической цѣпи развитія идей, которая дала намъ этотъ терминъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ древней Греціи словомъ σοφία (мудрость) обозначалось свойство человѣка, выдѣляющагося изъ толпы или теоретическимъ знаніемъ или практическимъ умѣніемъ (въ области художества или ремесла). Слѣдовательно, въ этомъ понятіи не обособлены еще теоретическія функціи духа отъ практическихъ. Въ сократо-платоновской средѣ терминъ σοφία замѣнился терминомъ φιλοσοφία (любовь къ мудрости) на томъ основаніи, что мудръ только Богъ, а человѣкъ можетъ лишь стремиться къ мудрости. Здѣсь же намѣтилась и первая дифференціація этого понятія, поскольку слово философія, какъ терминъ, начинаетъ употребляться для

обозначенія преимущественно теоретическихъ функцій духа. При этимъ слово философія въ широкомъ смыслѣ означаетъ то же, что и наука, т.-е. охватываетъ цѣлое знаній о мірѣ, какъ о его сущности, такъ и о его частностяхъ (и ученіе о Богѣ, и ученіе о сущемъ, какъ таковомъ, и ученія математическія, и астрономическія и т. п.). Надо замѣтить, впрочемъ, что нѣкоторыя философскія школы древней Греціи, стоики и эпикурейцы выдвигаютъ на первый планъ другую сторону первоначальнаго значенія слова φιλοσοφία, именно практическую. Стоики называютъ философіею стремленіе къ добродѣтели, а эпикурейцы разумное стремленіе къ наслажденію. Однако и они не обособляютъ другъ отъ друга философію и знаніе о мірѣ: они полагаютъ, что стремленіе къ добродѣтели и наслажденію должно опираться на систему знаній о мірѣ, и только отрицаютъ самостоятельную цѣнность знанія, низводя его на степень средства для достиженія практическихъ цѣлей.

По мѣрѣ развитія философіи практическій элементъ въ ней вообще не исчезаетъ, но все же теоретическій характеръ этой функціи духа все болѣе выдвигается на первый планъ, поскольку, напр., въ наше время практическія требованія, предъявляемыя къ философіи, сводятся лишь къ тому, чтобы она дала знаніе о томъ, что такое правильное поведеніе, такъ что дѣленіе философіи на теоретическую и практическую есть лишь разграниченіе двухъ группъ знаній о мірѣ: теоретическая философія содержитъ въ себѣ знаніе о томъ, что есть (знаніе о бытіи), а практическая знаніе о томъ, что должно быть (знаніе о нормахъ). Отголосокъ первоначальной склонности включать въ понятіе философіи также и чисто практическія функціи духа сохраняется въ наше время только въ обыденной рѣчи, поскольку «философомъ» называютъ иногда человѣка, обнаруживающаго нѣкоторыя возвышенныя черты характера или проявляющаго особенное умѣніе жить, а также въ тѣхъ случаяхъ, когда какого-нибудь представителя философскихъ наукъ укоряютъ за сдѣланную въ жизни ошибку, приговаривая «а еще вы философъ!».

Для пониманія положенія философіи въ ряду другихъ наукъ, и особенно для пониманія философскаго мышленія очень важно имѣть въ виду первоначальное состояніе человѣческихъ знаній

о мірѣ. Какъ міръ всегда предлежитъ предъ нами въ видѣ единаго цѣлаго, такъ и человѣческое знаніе о мірѣ съ самаго начала есть единое цѣлое, служащее выраженіемъ теоретическаго міровоззрѣнія человѣка и практическаго умѣнія жить. Тенденція знанія быть органическимъ единствомъ и образовать цѣльное міровоззрѣніе, была еще болѣе замѣтна въ древности, чѣмъ въ наше время: наглядно она обнаруживалась въ томъ, что древній мыслитель, обыкновенно, занимался рѣшеніемъ самыхъ разнообразныхъ проблемъ, математическихъ, астрономическихъ, біологическихъ, психологическихъ, соціологическихъ, и т. п., не дробя міръ на отдѣлы для спеціальнаго изслѣдованія, а охватывая однимъ взоромъ цѣлое и его детали и приводя въ связь частности міра съ сущностью его. При этомъ слово философія особенно охотно примѣняется древними именно для обозначенія всей совокупности знанія, какъ міровоззрѣнія, или, по крайней мѣрѣ, для обозначенія той стороны сложной системы знанія, которая придаетъ единство всѣмъ знаніямъ. Конечно, по мѣрѣ того, какъ знанія накоплялись и развивались, начался процессъ дифференцированія науки, уничтожившій наглядное единство знанія; изъ единаго цѣлаго представленій о мірѣ стали выдѣляться нѣкоторыя быстро развивающіяся группы частныхъ знаній (математика, астрономія, грамматика, ботаника, зоологія), поддающіяся разработкѣ безъ особенно тѣсной связи съ ученіемъ о сущности міра, по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ, что ученые, посвящающіе себя занятіямъ этими частными науками, могутъ до извѣстныхъ предѣловъ успѣшно заниматься своими спеціальными изслѣдованіями, не разрабатывая самостоятельно единой философской системы ученій о мірѣ, а только примыкая, иногда даже безотчетно, къ какому-либо изъ существующихъ міровоззрѣній.

Къ нашему времени процессъ отпочковыванія частныхъ наукъ отъ единаго философскаго знанія о мірѣ подвинулся настолько впередъ, что всѣ естественныя науки и очень многія науки о духѣ выдѣлились уже изъ области философіи. Этотъ процессъ обособленія не есть только формальное, внѣшнее разграниченіе различныхъ областей изслѣдованія: онъ сопровождается глубокими преобразованіями по существу, въ выборѣ проблемъ и методахъ ихъ разработки. Въ самомъ дѣлѣ, част-

ныя науки задаются сравнительно скромными, узко ограниченными задачами: онѣ занимаются разсмотрѣніемъ такихъ сторонъ бытія, которыя поддаются точному изслѣдованію безъ помощи трудныхъ и спорныхъ догадокъ о сущности міра; напр., современный математикъ изучаетъ законы измѣненія величинъ, вовсе не касаясь вопросовъ о числѣ, какъ мірообразующемъ началѣ, или о мистическомъ значеніи чиселъ; современный естествоиспытатель зачастую отлично знаетъ, сколько у него вещей, или каковъ ихъ объемъ и вѣсъ, почти не зная, что̀ это за вещи; такъ, химикъ исчисляетъ атомные вѣса элементовъ съ точностью до 0,0001, не зная, что такое атомъ по существу, и даже вообще не будучи увѣреннымъ въ существованіи атомовъ.

Умѣло ограничивая сферу изслѣдованія и ставя задачи, несомнѣнно достижимыя и къ тому же разрѣшаемыя съ помощью методовъ, которые сами могутъ быть подвергнуты изслѣдованію и переданы путемъ обученія, представители частныхъ наукъ съ каждымъ шагомъ дѣлаютъ безспорныя завоеванія и, присоединяя другъ къ другу скромныя, но вѣчныя, несомнѣнныя истины, воздвигли уже изъ нихъ величественныя зданія современной физики, химіи, біологіи, между тѣмъ какъ философія, задающаяся въ теченіе двухъ тысячъ лѣтъ вопросами о сущности вещей, о первовеществѣ, о первопричинѣ и т. п., повидимому, не только не рѣшила ни одной изъ поставленныхъ ею проблемъ, но даже и не разработала методовъ для рѣшенія ихъ. Это бьющее въ глаза различіе между частными, въ особенности точными науками и философіею естественно является источникомъ недоумѣнія, не есть ли философія продуктъ примитивнаго, ненаучнаго изслѣдованія міра, и не есть ли обособленіе какой либо частной группы знаній отъ философіи признакъ перехода человѣческаго ума въ данной области отъ дѣтскихъ формъ мышленія къ научнымъ пріемамъ изслѣдованія. Въ такомъ случаѣ философія, ведущая свое начало изъ Греціи и изслѣдующая сущность міра (метафизическая философія), должна со временемъ исчезнуть и замѣниться частными науками, изслѣдующими не сущность и первооснову вещей, а только явленія ихъ, находимыя путемъ наблюденія и эксперимента. Старая философія, непрерывно су-

ществовавшая болѣе 2000 лѣтъ, очутилась бы тогда, согласно красивому сравненію Виндельбанда, въ положеніи короля Лира, «который роздалъ своимъ дѣтямъ все свое имущество, и котораго вслѣдъ за тѣмъ, какъ нищаго, выбросили на улицу» [1]).

Эта мысль легко можетъ показаться вполнѣ правдоподобною, если присмотрѣться къ процессу отщепленія частныхъ наукъ отъ философіи, совершающемуся на нашихъ глазахъ. Такъ, въ концѣ XIX вѣка психологія начинаетъ отмежевываться отъ философіи; при этомъ она пріобрѣтаетъ явнымъ образомъ характеръ науки, эмпирической и даже отчасти экспериментальной, и отказывается отъ изслѣдованія философскихъ вопросовъ о душѣ, какъ субстанціи, о безсмертіи духа и т. п., ограничиваясь лишь изученіемъ психическихъ явленій. Точно такъ же соціологія, становясь самостоятельною наукою, изучаетъ происхожденіе собственности, государства и т. п., независимо отъ вопроса о назначеніи человѣка, о задачѣ воплощенія въ жизни нравственныхъ началъ и т. п. Даже этика принимаетъ въ рукахъ нѣкоторыхъ ученыхъ характеръ науки, изучающей законы и развитіе явленій нравственности, какъ одного изъ біологическихъ приспособленій, содѣйствующихъ самосохраненію особи и вида, безъ всякой связи съ вопросомъ объ абсолютномъ или о конечной цѣли человѣческой жизни и т. п.

При этомъ обособленіи отъ философіи вмѣсто неточныхъ, зачастую поверхностныхъ и туманныхъ метафизическихъ построеній на сцену являются надежно установленные факты, тщательный анализъ ихъ и точное рѣшеніе, хотя бы и скромныхъ, проблемъ. Эти свойства частныхъ наукъ такъ выгодно отличаютъ ихъ отъ философіи, что невольно является мысль, не есть ли философія продуктъ низшей стадіи развитія человѣческаго мышленія, представляющій собою недифференцированный конгломератъ наивныхъ представленій о мірѣ,—конгломератъ, изъ котораго постепенно по мѣрѣ совершенствованія человѣческаго мышленія выдѣляются дифференцированныя системы знаній, образующія частныя науки, причемъ философія сохраняется, какъ недифференцированный остатокъ, до тѣхъ

---

[1]) Виндельбандъ, Прелюдіи, статья «Что такое философія», перев. С. Франка, стр. 16.

поръ, пока, наконецъ, разработка всѣхъ проблемъ о мірѣ не поднимется на научную высоту: тогда все содержаніе старой метафизической философіи распредѣлится между частными науками, и на мѣстѣ ея образуется пустота. Впрочемъ, эта пустота, по мнѣнію тѣхъ, кто придерживается такихъ взглядовъ на прошлое философіи, вскорѣ должна заполниться новою, уже не метафизическою, а «научною» или положительною философіею, которая должна возникнуть слѣдующимъ образомъ: частныя науки восходятъ отъ наблюденія единичныхъ явленій къ законамъ явленій, т.-е. къ обобщеніямъ, выражающимъ неизмѣнныя отношенія послѣдовательности и сходства явленій, нисколько не интересуясь сущностью вещей, т.-е. внутреннею природою вещей и причинами, порождающими ихъ. Множество этихъ обобщеній, принадлежащихъ различнымъ наукамъ, могутъ подвергнуться дальнѣйшей обработкѣ: изъ нихъ могутъ быть получены обобщенія высшей степени общности, которыя и образуютъ положительную философію, какъ науку, завершающую частныя науки, сводя «частные принципы ихъ къ небольшому количеству общихъ принциповъ» [1]) и интересуясь только законами явленій и методами изслѣдованія ихъ, а вовсе не сущностью вещей или внутреннею природою ихъ.

Такой взглядъ на философію, какъ на обобщеніе изъ обобщеній частныхъ наукъ, очень распространенъ въ наше время и потому можетъ послужить исходнымъ пунктомъ для отвѣта на вопросъ, что такое философія, но остановиться на немъ нельзя, потому что онъ имѣетъ неисторическій характеръ, и предполагаетъ, что система знаній о мірѣ не есть органическое цѣлое. Въ самомъ дѣлѣ, согласно этому ученію вся старая философія есть только рядъ заблужденій, такъ что, прослѣживая цѣпь развитія философскихъ построеній, приходится допустить разрывъ между старою, метафизическою и новою, положительною (научною) философіею, между тѣмъ какъ современная наука пріучила насъ къ мысли, что такихъ разрывовъ въ эволюціи не бываетъ.

---

[1]) См. Контъ, Первая вступительная лекція въ курсѣ положительной философіи въ книгѣ Риголажа, Соціологія Конта, съ приложеніемъ двухъ вступительныхъ лекцій Конта въ курсъ положительной философіи, перев. Н. Лосскаго, стр. 3, 8, 16.

Неорганическій характеръ этого ученія о единствѣ человѣческихъ знаній сказывается въ слѣдующемъ. Единство (сочетанія нѣсколькихъ элементовъ) имѣетъ неорганическій характеръ въ томъ случаѣ, если части, входящія въ него, существовали раньше цѣлаго и образовали цѣлое только послѣ встрѣчи другъ съ другомъ и, слѣдовательно, послѣ внѣшнаго взаимодѣйствія. Такія единства можно назвать механическими; примѣромъ ихъ можетъ служить груда камней на днѣ пересохшаго горнаго потока. Наоборотъ, единство имѣетъ органическій характеръ въ томъ случаѣ, если цѣлое существуетъ раньше входящихъ въ него частей, такъ что части возникли изъ цѣлаго путемъ расчлененія (дифференцированія) цѣлаго. Таково, напр, единство всякаго животнаго организма, насколько оно намъ извѣстно изъ опыта: не встрѣча и взаимодѣйствіе существовавшихъ уже заранѣе самостоятельно глазъ, рукъ, ногъ, желудка и т. п. образуетъ цѣльный организмъ, а, наоборотъ, въ существующемъ уже цѣломъ организмѣ (зародышѣ) путемъ расчлененія его (дифференцируются) образуются все новыя и новыя части—нервная система, органы чувствъ и т. п.

Если философія есть обобщеніе изъ обобщеній частныхъ наукъ, т.-е., если она опирается цѣликомъ на посылки, взятыя изъ частныхъ наукъ, то единство знаній возникаетъ неорганическимъ путемъ, какъ сборная группа, въ которой части (частныя науки) существуютъ раньше цѣлаго, причемъ цѣлое находится въ рабской зависимости отъ частей, какъ нѣчто сполна возникшее изъ частей, а не обладающее хотя бы отчасти самостоятельнымъ содержаніемъ. На дѣлѣ отношеніе между частными знаніями и цѣльнымъ міровоззрѣніемъ гораздо болѣе сложно: частныя знанія всегда возникаютъ вмѣстѣ съ общимъ представленіемъ о мірѣ, стоя на фонѣ общихъ представленій и потому съ самаго начала находясь во взаимодѣйствіи другъ съ другомъ и съ общими представленіями. Получить наобщія знанія о мірѣ просто, какъ обобщеніе изъ частныхъ обобщеній, т.-е., какъ нѣчто производное изъ частнаго, никоимъ образомъ нельзя: частное, какъ таковое, никакъ не можетъ дать общаго. Такъ, зная удѣльные вѣса различныхъ веществъ, хотя бы и съ точностью до 0,0001, мы все же еще вовсе не знаемъ, что такое матерія; отлично зная частныя формы причинной

связи, напр. связь между теплотою и испареніемъ воды, между электрическимъ токомъ и разложеніемъ подкисленной сѣрною кислотою воды на водоворо̀дъ и кислоро̀дъ, отсюда мы не получаемъ никакихъ свѣдѣній о томъ, что такое причинность. Точно такъ же точное знаніе всѣхъ частныхъ формъ пространственныхъ отношеній, пріобрѣтаемое съ помощью синтетической и аналитической геометріи, не даетъ никакого отвѣта на вопросъ, что такое пространство, а изученіе отношеній во времени или явленій движенія въ механикѣ не даетъ отвѣта на вопросы, что такое время и что такое движеніе.

Изъ этого вовсе не слѣдуетъ, будто можно обойтись безъ общихъ представленій о матеріи, времени, пространствѣ, причинности и т. п.; наоборотъ, они входятъ въ составъ каждаго нашего сужденія о веществѣ, о пространственныхъ, временныхъ, механическихъ и т. п. отношеніяхъ, но они употребляются нами при этомъ въ неясной, нерасчлененной формѣ, безъ всякой критики и спеціальнаго изслѣдованіи, т.-е. догматически, такъ, какъ они сложились у насъ сами собою, быть можетъ, не столько въ согласіи съ существомъ дѣла, сколько въ зависимости отъ особенностей нашей организаціи, отъ случайностей нашего опыта или состоянія нашей культуры. Такъ, напр., мысля законъ тяготѣнія (двѣ массы притягиваются другъ къ другу съ силою, пропорціональною ихъ произведенію и обратно пропорціональною квадрату разстоянія между ними), какъ законъ, математически опредѣляющій величину ускоренія, мы не ограничиваемся математическою формулою, выражающею количественную сторону даннаго движенія или давленія, но такъ или иначе мыслимъ еще въ неясной формѣ матерію, какъ носителя движенія, надѣляемъ ее силою притяженія, думаемъ, что эта сила есть причина сближенія частицъ матеріи и т. п.

Замѣчательно, что эти догматическія общія представленія, глубоко укоренившіяся подъ вліяніемъ привычки, кажутся въ высшей степени ясными и простыми, какъ будто въ нихъ нѣтъ никакой проблемы, какъ будто цѣлью изслѣдованія могутъ быть только частные случаи причинной связи, движенія и т. п., а не сами понятія причинности, движенія, матеріи, силы. Человѣкъ, не привыкшій къ такимъ изслѣдованіямъ, склоненъ думать, будто пространство и движеніе достаточно опредѣляются

простымъ указаніемъ пальца на движущійся предметъ или на окружающее пространство, а всякія дальнѣйшія общія разсужденія объ этихъ элементахъ дѣйствительности кажутся ему праздною болтовнею. Но стоитъ только ему, занявшись изученіемъ исторіи философіи, проникнуть въ смыслъ такихъ ученій, какъ, напр., Лейбница, утверждающаго, что пространство есть порядокъ непротяженныхъ элементовъ міра (и, слѣдовательно, не есть пустой ящикъ, въ которомъ помѣщаются вещи), или ученіе Канта, утверждающаго, что пространство есть лишь форма чувственности человѣка (форма, въ которой представляются вещи въ процессѣ воспріятія), и съ глазъ его спадетъ пелена: онъ пойметъ, что мнимо ясное, указываемое пальцемъ требуетъ еще глубокаго анализа, можетъ дать поводъ къ самымъ разнообразнымъ теоріямъ и содержитъ въ себѣ бездну загадокъ. Подобно провинціалу, впервые пріѣхавшему въ крупный центръ культурной жизни, онъ вдругъ увидитъ, что, кромѣ привычныхъ ему проторенныхъ дорогъ, есть множество другихъ путей, столь же и еще болѣе удобныхъ и разработанныхъ. Ему становится тогда ясно, что строить философію просто, какъ обобщеніе изъ обобщеній, т.-е. не производя новыхъ наблюденій, а опираясь прямо на посылки, взятыя изъ частныхъ наукъ, это значитъ выдѣлить изъ частныхъ сужденій догматически присоединенныя къ нимъ общія понятія о мірѣ и торжественно возвести ихъ въ рангъ научнаго знанія, не подвергнувъ ихъ критикѣ и сопоставленію съ тѣми особыми фактами, которые соотвѣтствуютъ имъ. Это все равно, какъ если бы кто-либо въ физикѣ, высказавъ законъ тяготѣнія и усмотрѣвъ въ этомъ законѣ, кромѣ ясно и точно высказанной математической формулы, еще неясную мысль о притягиваніи частицъ матеріи другъ другомъ на разстояніи, сталъ бы утверждать, будто непосредственное дѣйствіе частицъ матеріи на разстояніи установлено закономъ Ньютона, и упустилъ бы изъ виду, что фактъ сближенія частицъ матеріи можетъ быть объясненъ самыми разнообразными гипотезами, напр., гипотезою приталкиванія частицъ матеріи другъ къ другу благодаря окружающей средѣ, безъ всякаго взаимнаго притягиванія; математическая формула тяготѣнія нисколько не измѣняется отъ этихъ гипотезъ, она получаетъ только различныя освѣ-

щенія подъ вліяніемъ ихъ; уже изъ этого видно, что вопросъ о причинѣ приближенія частицъ матеріи другъ къ другу есть новая проблема въ сравненіи съ формулою, опредѣляющею свойства движенія тяготѣющихъ массъ; поэтому онъ требуетъ новыхъ наблюденій и не можетъ быть рѣшенъ просто путемъ анализа закона Ньютона.

Точно въ такомъ же положеніи находятся понятія матеріи, пространства, силы, движенія и т. д. въ отношеніи къ утвержденіямъ частныхъ наукъ: они служатъ выраженіемъ такой стороны дѣйствительности, которая не изслѣдуется частными науками, и потому для отвѣта на вопросъ, существуетъ ли причиненіе въ смыслѣ порожденія одного элемента дѣйствительности другими, или на вопросъ, существуютъ ли носители такихъ процессовъ, какъ движеніе, хотѣніе (матерія, какъ носитель движенія, духъ, какъ носитель хотѣнія) и т. п., нужно производить новыя наблюденія, и нельзя ограничиться лишь анализомъ обобщеній, взятыхъ изъ частныхъ наукъ. Между тѣмъ эти наблюденія чрезвычайно трудны. Въ самомъ дѣлѣ, указанные выше вопросы касаются такой стороны дѣйствительности, которая имѣетъ наиболѣе общій характеръ, очень мало подвержена измѣненіямъ и утопаетъ въ хаосѣ смѣняющихся частностей, цвѣтовъ, звуковъ, движеній, пространственныхъ формъ и т. п., мощно приковывающихъ къ себѣ наше вниманіе, такъ какъ именно отъ наблюденія частностей, зависитъ удовлетвореніе нашихъ повседневныхъ потребностей. Поэтому для изученія наиобщей стороны дѣйствительности нужно выработать особое направленіе наблюдательности, нужно имѣть виртуозную способность отвлекаться отъ пестрой смѣны событій и, можетъ быть, даже необходимо обладать характеромъ, стойко возвышающимся надъ всѣми мелочными интересами и потребностями жизни.

Кто обладаетъ такою наблюдательностью, тотъ знаетъ, что вопросы о томъ, существуютъ ли носители процессовъ, и каковы они, существуетъ ли причиненіе въ смыслѣ порожденія однихъ явленій другими и т. п., суть вопросы о фактахъ, такъ что философія, несмотря на чрезвычайную общность изслѣдуемыхъ ею проблемъ, ничуть не болѣе далека отъ фактовъ, чѣмъ, напр., метеорологія или географія. Поэтому

мысль, будто философія, какъ наука, занимающаяся абстракціями, не производитъ новыхъ наблюденій надъ дѣйствительностью, такъ же невѣрна, какъ если бы кто-либо сталъ утверждать, будто ученый, изслѣдовавшій водоросли, можетъ перейти къ изученію мховъ, не производя наблюденій надъ этими растеніями, а пользуясь только посылками, взятыми изъ науки о водорослях. Это сравненіе вовсе не заключаетъ въ себѣ утвержденія, будто философу, изслѣдующему общее содержаніе понятій причинности, функціональной зависимости, силы, субстанціи и т. п., совсѣмъ не нужно знать частныхъ наукъ, но оно указываетъ на то, что знаніе частныхъ наукъ помогаетъ производить наблюденія относительно наиобщаго содержанія міра только въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ знаніе водорослей полезно для изслѣдованія мховъ, чтобы точно и легко отличать вторые отъ первыхъ и использовать методы изслѣдованія, приложимые въ обоихъ случаяхъ. Великіе философы, обогатившіе науку о наиобщемъ содержаніи міра,—Аристотель, Декартъ, Лейбницъ, Кантъ и т. д. обладали всегда широкими знаніями въ области частныхъ наукъ, и это понятно: наблюденія надъ общимъ такъ трудны, что опорнымъ пунктомъ для дифференцированія его непремѣнно должны служить многочисленныя и разнообразныя наблюденія также и надъ частнымъ.

Кто не занимается изслѣдованіемъ наиобщаго содержанія міра, тотъ, какъ уже сказано, догматически пользуется инстинктивно сложившимися общими понятіями, которыя, если не прямо, то въ слѣдствіяхъ, вытекающихъ изъ нихъ, противорѣчивы, особенно, если присмотрѣться къ тому, въ какихъ видоизмѣненіяхъ они употребляются въ различныхъ частныхъ наукахъ, напр., физикѣ, физіологіи, психологіи, а также въ практической жизни, напр., при воспитаніи, нравственной оцѣнкѣ поведенія людей и т. п. Философскій умъ отличается особенною чувствительностью къ этимъ противорѣчіямъ; пользуясь особою формою наблюдательности, онъ подвергаетъ критикѣ ходячія понятія о мірѣ, чтобы установить цѣльную непротиворѣчивую общую картину міра, какъ основу для всѣхъ частныхъ утвержденій о немъ. Философская наука, задающаяся такими цѣлями, называется метафизикою и состоитъ изъ двухъ главныхъ отдѣловъ—изъ онтологіи, науки о сущности

міра (матеріи, духѣ, силѣ и т. п.), и космологіи, которая въ своей общей части (абстрактная космологія) изслѣдуетъ общія формы связи между элементами міра.

Итакъ, сколько бы ни дифференцировалась философія, выдѣляя изъ своихъ нѣдръ частныя науки, на ея мѣстѣ не образуется пустота: на ея долю останется во всякомъ случаѣ изслѣдованіе общихъ основъ міра, образующее самостоятельную науку, метафизику, которая не столько пользуется услугами частныхъ наукъ, сколько служитъ общею основою для нихъ [1]).

Правда, можно утверждать, что познаніе сущности міра недоступно человѣку и, слѣдовательно, метафизика есть наука призрачная, обреченная на смерть. Однако и этимъ путемъ нельзя лишить философію ея самостоятельнаго положенія: въ самомъ дѣлѣ, утвержденіе, что сущность міра не познаваема, не имѣетъ права быть голословнымъ, оно должно обосновываться на изслѣдованіи знанія, поскольку знаніе имѣетъ притязаніе открыть истину, (т.-е. на изслѣдованіи значенія знанія, достовѣрности, границъ знанія и т. п.), но это изслѣдованіе образуетъ особую философскую науку, называемую гносеологіею или теоріею знанія [2]), которая опять-таки имѣетъ самостоятельный характеръ въ отношеніи къ частнымъ наукамъ, т.-е. не опирается на посылки, заимствованныя изъ нихъ. Мало того, по самой своей задачѣ она не можетъ заимствовать посылокъ также и изъ метафизики и, слѣдовательно, должна быть наукою, еще болѣе основною, чѣмъ метафизика.

Въ самомъ дѣлѣ, знаніе есть, съ точки зрѣнія познающаго существа, наиобщій фактъ, такъ какъ всякое содержаніе міра, и наиобщее, и наиболѣе частное, становится предметомъ обсужденія не иначе, какъ благодаря процессу знанія, слѣдовательно, фактъ знанія повторяется для познающаго существа

---

[1]) См. объ этомъ Петражицкій. Введеніе въ изученіе права и нравственности, стр. 81, примѣчаніе.

[2]) Гносеологію называютъ по-русски то теоріею знанія, то теоріею познанія. Такъ какъ слово познаніе можетъ навести на мысль, будто гносеологія занимается изслѣдованіемъ процесса познаванія, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности она изучаетъ знаніе, какъ результатъ процесса познаванія, заключающій въ себѣ истину, то мы предпочитаемъ пользоваться по-русски терминомъ теорія знанія.

столько же разъ, сколько разъ встрѣчаются ему всѣ остальные наблюдаемые имъ факты. При этомъ всякое наше сужденіе о какой-либо вещи содержитъ въ себѣ также и нашу оцѣнку достовѣрности нашего знанія и значенія его; напр., судя о вещи на основаніи воспріятія, мы въ то же время такъ или иначе истолковываемъ познавательное значеніе воспріятія, разсматривая воспріятіе или какъ копію съ дѣйствительныхъ вещей, или какъ символъ, замѣняющій ихъ и т. п. Но всякое такое истолкованіе сужденія и воспріятія есть не что иное, какъ теорія знанія, или сознательно нами построенная, или безотчетно сложившаяся у насъ. Слѣдовательно, всякое сужденіе о вещахъ содержитъ въ себѣ уже также, по крайней мѣрѣ. въ зачаточной формѣ ту или другую теорію знанія.

Отсюда ясно, что тотъ, кто строитъ теорію знанія съ помощью физіологіи, анатоміи, психологіи, физики и т. п. наукъ, путемъ изслѣдованія, напр., строенія нервной системы, органовъ чувствъ, химическихъ процессовъ въ этихъ органахъ при воспріятіи свѣтовыхъ и т. п. ощущеній, дѣлаетъ логическую ошибку, именно строитъ теорію знанія, опираясь уже на какую-то готовую теорію знанія и принявъ съ помощью этой теоріи знанія цѣлое міровоззрѣніе, въ которомъ уже рѣшено, что̀ слѣдуетъ считать подлинною дѣйствительностью, напр., установлено, что есть атомы, что они не обладаютъ никакими свойствами, кромѣ непроницаемости и движенія, и т. п.

Подобное міросозерцаніе, обыкновенно, строитъ дѣйствительность изъ такихъ элементовъ и отношеній ихъ другъ къ другу, что если бы міръ въ самомъ дѣлѣ былъ такимъ, какъ оно его изображаетъ, то онъ былъ бы непознаваемъ. И дѣйствительно, теоріи знанія, опирающіяся на готовое уже, догматически принятое міросозерцаніе, въ концѣ концовъ, обыкновенно, натыкаются на непреодолимыя затрудненія и противорѣчія и приходятъ въ результатѣ къ скептицизму. Отсюда ясно, что вполнѣ критическое міровоззрѣніе можно построить только въ томъ случаѣ, если въ основѣ его лежитъ теорія знанія, не заимствующая посылокъ ни изъ какихъ другихъ наукъ, т.-е. предшествующая не только частнымъ наукамъ, но и метафизикѣ.

Построивъ теорію знанія, необходимо тѣмъ же способомъ,

т.-е. разсматривая всѣ знанія, также и научныя, не какъ посылки, а лишь, какъ факты, подлежащіе изученію, изслѣдовать еще общіе методы знанія (виды сужденій, умозаключеній, пріемы доказательства и т. п.). Изученіемъ этихъ вопросовъ занимается логика. Вмѣстѣ съ теоріею знанія она служитъ пропедевтикою (введеніемъ) ко всѣмъ остальнымъ наукамъ, не исключая и метафизики.

Итакъ, сколько бы ни дифференцировалась философія, выдѣляя изъ своихъ нѣдръ частныя науки, она никогда не растворится въ этихъ наукахъ; у нея есть свои самостоятельныя проблемы, подлежащія вѣдѣнію трехъ философскихъ дисциплинъ: теоріи знанія (гносеологіи), логики и метафизики. Правда, изъ этихъ наукъ — послѣдняя не пользуется общимъ признаніемъ, такъ какъ нѣкоторые философы полагаютъ, что сущность вещей не можетъ быть познана, но за то даже и эти философы не могутъ отрицать необходимости гносеологіи и логики, какъ самостоятельныхъ наукъ: въ самомъ дѣлѣ, чтобы отрицать метафизику не голословно, а имѣя для этого основанія, нужно опираться на науки о знаніи, т.-е. на гносеологію и логику.

Кромѣ указанныхъ, у философіи есть еще задачи, которыя легко найти, перечисляя вообще проблемы, подлежащія вѣдѣнію наукъ. Теорія знанія и онтологія устанавливаютъ самыя общія положенія, принципы; частныя науки обосновываютъ положенія средней и низшей степени общности. Но, кромѣ общаго, въ мірѣ есть и индивидуальное (напр., такіе процессы, какъ реформація въ Германіи или каменноугольный періодъ въ жизни земли). Есть частныя науки (напр., исторія Западной Европы, геологія и т. п.), занимающіяся изслѣдованіемъ этой стороны міра, но каждая изъ нихъ изучаетъ лишь какую-нибудь часть міровой индивидуальности; слѣдовательно, на лицо остается еще проблема изслѣдовать міръ, какъ единую развивающуюся индивидуальность (въ составъ которой входятъ, одинаково имѣя смыслъ для цѣлаго, и германская реформація и каменноугольный періодъ). Наука, рѣшающая эту проблему, можетъ быть названа конкретною космологіею. Поскольку она, подобно метафизикѣ, изслѣдуетъ міровое цѣлое, она имѣетъ философскій характеръ, но въ отличіе отъ метафизики (онтологіи и

абстрактной космологіи) она не обосновываетъ частныя науки, а, наоборотъ, заимствуетъ многія посылки изъ нихъ и завершаетъ ихъ.

Такимъ образомъ на долю философіи выпадаютъ всѣ начальныя и всѣ конечныя проблемы изслѣдованія, такъ что она служитъ фундаментомъ и крышею для частныхъ наукъ и вмѣстѣ съ ними образуетъ органическое цѣлое знанія. Въ наше время это цѣлое разрослось настолько, что переходъ отъ метафизики къ частнымъ наукамъ и наоборотъ совершается не непосредственно, а съ помощью частныхъ философскихъ дисциплинъ, изслѣдующихъ общіе принципы, лежащіе въ основѣ одной или нѣсколькихъ частныхъ наукъ; таковы—философія математики, философія естествознанія, философія исторіи, философія права, философія религіи и т. п. Онѣ образуютъ двѣ группы,—философію природы (натуръ-философію) и философію духа, но точной подробной классификаціи не поддаются, такъ какъ, съ одной стороны, нѣкоторыя частныя науки, а, съ другой стороны, нѣкоторыя спеціальныя философскія дисциплины находятся еще въ эмбріональномъ состояніи (см., впрочемъ, попытку классификаціи Вундта въ его «Введеніи въ философію», перев. подъ ред. Э. Радлова стр. 51—58). Такъ, напр., этика (наука о нравственности) и эстетика (наука о красотѣ) существуютъ пока только въ видѣ философскихъ дисциплинъ, а соотвѣтствующія имъ частныя науки еще не развились; наоборотъ, эмпирическая психологія, напр., существуетъ пока только въ видѣ частной науки, а соотвѣтствующая ей философія психологіи еще не сформировалась.

Пока наука развивается, эта незаконченность расчлененія ея организма неизбѣжна и должна быть особенно замѣтна именно въ томъ пунктѣ, гдѣ мы ее отмѣтили, такъ какъ это точка наиболѣе усиленнаго роста наукъ.

ГЛАВА II.

Опредѣленія философіи.

Въ виду тѣснаго взаимодѣйствія философіи съ частными науками, особенно въ томъ пунктѣ, гдѣ посредствомъ спеціаль-

ныхъ философскихъ дисциплинъ совершается переходъ отъ философіи къ частнымъ наукамъ и затѣмъ въ томъ пунктѣ, гдѣ частныя науки опять приходятъ къ философіи въ формѣ конкретной космологіи, очень трудно отграничить сферу философіи отъ остальныхъ наукъ. Въ организмѣ знаній она играетъ такую же роль, какъ нервная система въ животномъ организмѣ: она объединяетъ всѣ элементы въ одно цѣлое и потому не можетъ быть обособлена отъ нихъ. Всякій предметъ входитъ въ кругъ вѣдѣнія философіи, поскольку онъ имѣетъ отношеніе къ міру, какъ цѣлому, и подвергается разсмотрѣнію съ этой точки зрѣнія. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что существуетъ не только философія математики, философія исторіи и т. п., но возможна также философія техники, философія языка и т. п

Имѣя въ виду этотъ способъ разсмотрѣнія вещей въ философіи, можно дать слѣдующее опредѣленіе ея: философія есть наука о мірѣ, какъ цѣломъ. По существу это опредѣленіе совпадаетъ съ опредѣленіемъ Паульсена, который говоритъ, что философія «есть не что иное, какъ постоянно повторяющаяся попытка достигнуть цѣльнаго единства представленій и мыслей о формѣ и связи, о смыслѣ и значеніи всѣхъ вещей» [1]).

Поэтому понятно, что судьба философіи всегда была тѣсно связана съ судьбою всего научнаго знанія. По словамъ Виндельбанда, «исторія названія философія есть исторія культурнаго значенія науки. Когда научная мысль утверждаетъ себя въ качествѣ самостоятельнаго стремленія къ познанію ради самого знанія, она получаетъ названіе философіи; когда затѣмъ единая наука раздѣляется на свои вѣтви, философія есть послѣднее, заключительное обобщающее познаніе міра. Когда научная мысль опять низводится на степень средства къ этическому воспитанію или религіозному созерцанію, философія превращается въ науку о жизни или въ формулировку религіозныхъ убѣжденій. Но какъ только научная жизнь снова освобождается, философія также пріобрѣтаетъ вновь характеръ самостоятельнаго познанія міра, и когда она начинаетъ отка-

[1]) Паульсенъ. Введеніе въ философію, 2 изд., стр. 3.

зываться отъ разрѣшенія этой задачи, она преобразуетъ самое себя въ теорію науки. Итакъ, будучи сначала вообще единой нераздѣльной наукой, философія, при дифференцированномъ состояніи отдѣльныхъ наукъ, становится отчасти органомъ, соединяющимъ результаты дѣятельности всѣхъ остальныхъ наукъ въ одно общее познаніе, отчасти проводникомъ нравственной или религіозной жизни, отчасти, наконецъ, тѣмъ центральнымъ нервнымъ органомъ, въ которомъ долженъ доходить до сознанія жизненный процессъ всѣхъ другихъ органовъ. Составляя первоначально саму науку и всю науку, философія есть позднѣе либо резюмэ всѣхъ отдѣльныхъ наукъ, либо ученіе о томъ, на что нужна наука, либо наконецъ теорія самой науки» [1]).

Отсюда однако вытекаетъ, что въ различныя эпохи различныя проблемы считаются философскими по преимуществу (различныя проблемы разсматриваются, какъ первоначальныя и конечныя, имѣющія всеобщее значеніе), такъ что «нѣтъ ничего, что бы не было когда-либо вовлечено въ компетенцію философіи, равно какъ и нѣтъ ничего, что когда-либо не было бы изъ нея исключено» [2]).

Поэтому опредѣленій философіи очень много, они крайне разнообразны и характеризуются тѣмъ, что въ сравненіи съ нашимъ опредѣленіемъ съуживаютъ область философіи, т.-е. относятъ къ сферѣ ея компетенціи только ту или иную группу начальныхъ и конечныхъ проблемъ о мірѣ, а не всю совокупность ихъ, образующую науку о мірѣ, какъ цѣломъ. Мы не будемъ перечислять всевозможныхъ опредѣленій философіи, а укажемъ только на два наиболѣе распространенныхъ типа съуженія содержанія этого понятія.

Для познанія міра, поскольку знаніе стремится найти порядокъ и связь въ многообразіи явленій, болѣе важно знаніе общаго, чѣмъ знаніе индивидуальнаго. Отсюда являются тѣ опредѣленія философіи, согласно которымъ къ ея области относится только наиобщее знаніе. Такъ, напр., по Ибервегу, «философія есть наука о принципахъ»; проф. Петражицкій счи-

[1]) Виндельбандъ, Прелюдіи, стр. 16 с.

[2]) Тамъ же, стр. 7.

таетъ философію теоріею реальнаго вообще, «какъ единаго класса, высшаго нежели классы: матеріальное и духовное» [1]). Контъ и Спенсеръ полагаютъ, что философія есть система наивысшихъ обобщеній. Нѣкоторые кантіанцы еще болѣе ограничиваютъ область философіи, полагая, что она есть лишь наука о принципахъ познанія, т.-е. сводя философію лишь къ теоріи знанія.

Съ другой стороны, для практической дѣятельности, поскольку она руководится постановкою цѣлей, болѣе важно знаніе о томъ, что должно быть, чѣмъ о томъ, что есть. Отсюда являются тѣ опредѣленія философіи, которыя съуживаютъ ея сферу, считая задачею философіи изслѣдованіе нормъ, цѣнностей, путей къ счастію человѣка и т. п. Такъ, напр., стоики нерѣдко опредѣляютъ ее, какъ науку о добродѣтели. По мнѣнію Виндельбанда, «философія есть критическая наука объ общеобязательныхъ цѣнностяхъ» [2]). Предметомъ ея служатъ оцѣнки истинности, добра и красоты, отличающіяся отъ другихъ оцѣнокъ (напр., пріятности какого-либо вкусового ощущенія) своимъ притязаніемъ на абсолютное значеніе и изслѣдуемыя тремя философскими дисциплинами: логикою, этикою и эстетикою. Только при такомъ опредѣленіи, полагаетъ Виндельбандъ, философія можетъ быть обособлена также и по своему предмету отъ остальныхъ наукъ, такъ какъ всѣ остальныя проблемы входятъ въ кругъ компетенціи наукъ, устанавливающихъ теоретическія сужденія, наукъ описательныхъ, объяснительныхъ и математическихъ, такъ что на долю философіи не остается болѣе никакого объекта, кромѣ оцѣнокъ, имѣющихъ абсолютное значеніе.

Въ заключеніе упомянемъ еще о томъ, что иногда первый шагъ опредѣленія «философія есть наука...» вызываетъ уже возраженія, такъ какъ нѣкоторые мыслители (напр. Ницше) [3]) утверждаютъ, что философія есть вовсе не наука, а искусство, творящее однако не съ помощью образовъ, а съ помощью понятій. Правда, въ большинствѣ случаевъ въ наше время эти

---

[1]) Петражицкій, Введеніе въ изученіе права и нравственности, стр. 81.
[2]) Прелюдіи, стр. 23.
[3]) Der Philosoph. Собр. соч. т. X, стр. 201.

заявленія относятся не къ философіи въ полномъ объемѣ, а къ метафизикѣ. Такъ, напр., Ф. А. Ланге (авторъ «Исторіи матеріализма») опредѣляетъ метафизику, какъ «поэзію въ понятіяхъ» (Begriffsdichtung), имѣющую цѣлью удовлетворить нашу субъективную потребность въ идеалѣ.

ГЛАВА III.

Прогрессъ въ философіи.

Нерѣдко указываютъ на то, что исторія философіи, какъ науки, стремящейся быть самостоятельною, представляетъ собою смѣну и сосуществованіе, умираніе и вновь воскресаніе противоположныхъ другъ другу міровоззрѣній, изъ которыхъ ни одно не достигаетъ всеобщаго и прочнаго господства. Отсюда дѣлаютъ выводъ, что философія вовсе не развивается, между тѣмъ какъ частныя науки, напр., физика, непрерывно и неустанно расширяютъ основной фондъ сравнительно скромныхъ, но за то достовѣрныхъ истинъ. Въ этомъ усматриваютъ доказательство того, что проблемы, которыя философія ставила въ теченіе 2500 лѣтъ, неразрѣшимы, что философія, должна сойти съ ложнаго пути, отказаться отъ самостоятельныхъ задачъ и стать научною, сблизившись съ частными науками и поставивъ себѣ цѣлью лишь строить обобщенія изъ научныхъ обобщеній. Льюисъ написалъ даже «Исторію философіи» съ цѣлью показать, что философія вращается въ кругу. Онъ полагаетъ, что философская мысль человѣка уже два раза описала кругъ, въ древней и новой философіи. Въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ и въ древней и въ новой философіи начинаетъ съ проблемы бытія (метафизика), дѣлаетъ нѣсколько догадокъ о сущности міра, запутывается въ противорѣчіяхъ и переходитъ къ изслѣдованію познавательныхъ способностей человѣка, т.-е. къ проблемѣ знанія (гносеологія); рѣшеніе этого вопроса приводитъ сначала къ идеализму (такъ какъ знаніе есть процессъ духовный, то и познано можетъ быть только духовное бытіе), а затѣмъ къ скептицизму (такъ какъ мышленіе о бытіи и бытіе различны, то посредствомъ мышленія нельзя познать

бытіе); противъ крайностей скептицизма поднимаетъ голову здравый смыслъ; но и здравый смыслъ оказывается различнымъ у разныхъ людей и безсильнымъ построить міровоззрѣніе, которое могло бы добиться общаго признанія; отсюда является еще болѣе глубокій скептицизмъ, связанный съ стремленіемъ обратиться за помощью къ религіозной вѣрѣ (новоплатонизмъ въ древней философіи, система Шеллинга въ новой философіи).

Такіе взгляды на развитіе философіи были возможны лишь въ то время, когда исторія философіи не была достаточно разработана. Въ наше время, благодаря глубокому анализу историческихъ философскихъ системъ, произведенному такими изслѣдователями, какъ Гегель, Целлеръ, Куно Фишеръ и др., несомнѣнно, что и въ философіи есть непрерывный прогрессъ, и появленіе на сцену направленій, подобныхъ на первый взглядъ прежнимъ философскимъ теченіямъ, вовсе не указываетъ на вращеніе въ кругу, такъ какъ сходство вовсе не есть тожество и, напр., древній скептицизмъ лишь внѣшне похожъ на скептицизмъ въ новой философіи, а въ основѣ его лежитъ совершенно иное отношеніе познающаго субъекта къ познаваемому міру, чѣмъ въ новой философіи.

Нельзя однако не признать, что философія развивается болѣе медленно, чѣмъ частныя науки, и потому прогрессъ въ ней трудно подмѣтить. И понятно: чѣмъ сложнѣе задачи науки, тѣмъ медленнѣе онѣ разрѣшаются. Такъ, физіологія развивается медленнѣе, чѣмъ физика, а соціологія еще медленнѣе, чѣмъ физіологія.

Прогрессъ въ философіи бываетъ двухъ родовъ—отрицательный и положительный. Отрицательный прогрессъ состоитъ въ томъ, что благодаря напряженной работѣ нѣсколькихъ поколѣній, работѣ, иногда возобновляющейся черезъ нѣсколько столѣтій въ новой обстановкѣ и въ связи съ новыми опытными данными, нѣкоторыя односторонніе гипотезы о міровомъ цѣломъ (напр., матеріализмъ), особенно привлекающія къ себѣ человѣческій умъ, продумываются до конца въ примѣненіи къ самымъ разнообразнымъ частнымъ проблемамъ, пока, наконецъ, не является отчетливое убѣжденіе въ томъ, что гипотеза

несостоятельна, и міръ болѣе сложенъ, чѣмъ какъ она его изображаетъ.

Эта форма прогресса, пока наиболѣе замѣтная въ философіи, можетъ показаться жалкою, однако лишь въ томъ случаѣ, если мы не замѣтимъ, что она же даетъ начало и положительному прогрессу. Положительный прогрессъ заключается прежде всего въ разработкѣ метода изслѣдованія, и въ философіи онъ выразился особенно ясно въ пониманіи важности порядка постановки проблемъ. Такъ, въ современной философіи широко распространено убѣжденіе въ томъ, что проблему знанія (гносеологическую проблему) слѣдуетъ рѣшать раньше, чѣмъ всѣ остальныя, въ особенности метафизическія проблемы; быть можетъ, въ будущемъ философія отвергнетъ это правило и признаетъ возможнымъ начинать построеніе міросозерцанія съ какого угодно конца, но во всякомъ случаѣ можно поручиться, что она приметъ въ расчетъ тѣ зависимости между рѣшеніемъ проблемы бытія и проблемы знанія, которыя привели философію XIX вѣка къ установленію указаннаго правила, и тѣ логическіе круги, которые могутъ явиться при отступленіи отъ этого правила.

Наконецъ, положительный прогрессъ заключается также въ томъ, что нѣкоторые принципы и отдѣльныя рѣшенія проблемъ оказываются одинаковыми даже и въ противоположныхъ философскихъ системахъ, такъ что паденіе философской системы или философскаго направленія, напр. матеріализма, вовсе не указываетъ на то, что всѣ утвержденія системы отвергнуты: въ большинствѣ случаевъ философскія направленія вымираютъ не потому, что они ложны, а потому только, что они односторонни и нуждаются въ дополненіи. Правда, въ историческомъ процессѣ развитія философіи, обыкновенно, на смѣну одной односторонней системѣ выступаетъ другая столь же односторонняя, но противоположная первой и рѣзко враждебная ей, и только работа послѣдующихъ поколѣній показываетъ, что оба направленія въ своей исключительности ложны и должны быть объединены въ болѣе сложномъ міровоззрѣніи. Конечно, эти сродства и зависимости между философскими системами вовсе не замѣтны простымъ глазомъ: чтобы вскрыть ихъ, необходимъ глубокій анализъ, обнаруживающій принципы и пред-

посылки философскихъ системъ, не высказанные отчетливо иногда даже и самими творцами ихъ. Поэтому не удивительно, что положительный прогрессъ въ философіи вовсе еще не обозначился ясно, и въ наше время нѣтъ не только системы, но даже и направленія, которое можно было бы считать общепризнаннымъ.

Отсюда слѣдуетъ, что изученіе философіи должно производиться иными способами, чѣмъ изученіе другихъ наукъ. Интересуясь, напр., физикою, мы знакомимся прежде всего съ современными ученіями физики и только вслѣдъ за этимъ изучаемъ исторію физики. Въ философіи какъ разъ наоборотъ: новичку нельзя преподать сначала философію, а потомъ исторію философіи. Въ самомъ дѣлѣ, въ наше время философіи (общепризнанной, устойчивой системы) нѣтъ, а есть только множество враждующихъ другъ съ другомъ философскихъ системъ, и обзоръ этихъ системъ, выясняющій отношеніе ихъ другъ къ другу, сравнительную цѣнность ихъ и мотивы постановки такихъ вопросовъ, о которыхъ ни на минуту не задумывается обыденное мышленіе, возможенъ только послѣ разсмотрѣнія болѣе простыхъ и болѣе близкихъ къ наивному мышленію философскихъ системъ прошлыхъ вѣковъ. Поэтому, какъ это ни странно, изученіе философіи должно начинаться съ изученія исторіи философіи.

Конечно, такая пропедевтическая исторія философіи отступаетъ во многихъ отношеніяхъ отъ идеала исторической науки, такъ какъ почти совсѣмъ не изслѣдуетъ зависимости развитія философской мысли отъ географическихъ, экономическихъ, соціальныхъ и т. п. условій, а занимается главнымъ образомъ изложеніемъ и анализомъ философскихъ системъ, вскрывающимъ логическую преемственную зависимость идей другъ отъ друга. Неудивительно поэтому, что въ наше время все чаще повторяются попытки разработать другой путь преподаванія философіи, быть можетъ, еще прямѣе ведущій къ цѣли. Исторія философіи, даже и построенная съ пропедевтическими цѣлями, все же загромождена слишкомъ большимъ количествомъ историческихъ подробностей и случайностей, мѣшающихъ ясному обзору чертъ логическаго сродства и противоположности между философскими системами. Отъ этихъ

подробностей можно отвлечься и дать перечень философскихъ проблемъ, а также возможныхъ типовъ рѣшеній ихъ, строя даже и такіе типы рѣшеній, которыхъ исторически не было, но которые логически возможны, будучи параллельными или противоположными исторически осуществившимся типамъ. Такое введеніе въ философію—такъ принято называть подобные курсы—изображаетъ, слѣдовательно, философскія направленія въ идеализированной формѣ и ссылается, когда это возможно, на историческія системы, пользуясь ими преимущественно лишь какъ пояснительными примѣрами.

Оба пути подготовленія новичка къ изученію современной философіи—Исторія философіи и Введеніе въ философію—обладаютъ своеобразными достоинствами и недостатками. Такъ, напр., введеніе въ философію даетъ логически болѣе стройную и болѣе полную картину философскихъ ученій, но современная философія возникла подъ вліяніемъ самыхъ разнообразныхъ историческихъ мотивовъ и традицій, а не только на основаніи логическихъ соображеній. Поэтому, пожалуй, наиболѣе надежный способъ встать на уровень пониманія современной философской мысли состоитъ въ томъ, чтобы познакомиться предварительно и съ Введеніями въ философію, и съ Исторіею философіи.

Введеніе въ теорію знанія.

ГЛАВА I.

Задачи и методъ теоріи знанія.

Изслѣдованіемъ знанія занимаются три различныя науки: теорія знанія (или гносеологія), психологія знанія и логика. И это неудивительно: знаніе есть весьма сложный предметъ, и въ разныхъ наукахъ подвергается изслѣдованію не все содержаніе этого предмета, а лишь та или другая сторона его.

Теорія знанія есть теорія истины. Она изслѣдуетъ знаніе со стороны его истинности. Она изслѣдуетъ отношеніе между знаніемъ и предметомъ знанія, т.-е. между знаніемъ и бытіемъ, о которомъ высказывается знаніе [1]). Она изучаетъ вопросъ, относительна или абсолютна истина, и разсматриваетъ такія свойства истины, какъ, напр., общеобязательность и необходимость ея. Это есть изслѣдованіе значенія знанія. Другими словами кругъ интересовъ теоріи знанія можно опредѣлить такъ: она изучаетъ объективную (логическую) [2]) сторону знанія.

---

[1]) Терминъ «бытіе» здѣсь употребленъ въ самомъ общемъ смыслѣ, какой только можно придать ему: въ смыслѣ, охватывающемъ всякую принадлежность къ составу міра независимо отъ того, находится ли во времени или внѣ времени то, что найдено въ составѣ міра. Если условиться называть словомъ «реальный» все, что находится во времени (напр., паденіе камня), и словомъ «идеальный» все безвременное, т.-е. вѣчное (напр., такое, какъ душа, любая математическая идея и т. п.), то можно будетъ сказать, что подъ словомъ бытіе здѣсь подразумѣется, какъ реальное, такъ и идеальное бытіе.

[2]) Какой смыслъ получаетъ здѣсь слово «логическій», это будетъ подробно разъяснено въ связи съ изложеніемъ теоріи знанія интуитивизма.

Прямо противоположную сторону знанія изучаетъ психологія знанія. Истина познается при участіи психическихъ дѣятельностей познающаго индивидуума. Эта индивидуально-психическая [1]) сторона знанія, а также связь между нею и другими индивидуально-психическими состояніями (страстями, чувствами и т. п.) познающаго субъекта есть предметъ изслѣдованія психологіи знанія. Иными словами, психологія знанія изслѣдуетъ не объективную (не логическую), а субъективную сторону знанія.

Задача логики состоитъ въ томъ, чтобы, основываясь на свойствахъ истины, раскрытыхъ теоріею знанія, установить методы обоснованія истины; напр., изслѣдуя умозаключеніе, она указываетъ, какое строеніе должны имѣть истины, служащія посылками умозаключенія, для того, чтобы выводъ былъ обоснованнымъ. Отсюда ясно, что логика находится въ тѣснѣйшей связи съ теоріею знанія и не имѣетъ почти никакого отношенія къ психологіи.

Теорія знанія для того, чтобы построить теорію истины, должна произвести подготовительное изслѣдованіе, состоящее въ анализѣ состава знанія [2]), а такъ какъ всякое знаніе осуществляется въ сознаніи, то ей приходится заняться также вообще анализомъ состава сознанія и развить какое-либо ученіе о строеніи сознанія.

Такъ, напр., съ помощью анализа знанія можно установить, что знаніе (сужденіе) имѣетъ отношеніе къ объекту, что оно принадлежитъ познающему субъекту, что въ немъ есть такіе разнородные элементы, какъ, съ одной стороны, «ощущенія» (красное, твердое, горькое и т. п.), а, съ другой стороны, отно-

---

[1]) Терминомъ «индивидуально-психическій» мы обозначаемъ здѣсь всѣ психическія состоянія познающаго индивидуума.

[2]) Можно отрицать необходимость предварительнаго анализа состава знанія и утверждать, что теорію истины слѣдуетъ строить чисто умозрительнымъ путемъ, исходя изъ понятія истины. Безъ сомнѣнія, однако такая теорія знанія, установивъ умозрительнымъ путемъ, какой составъ знанія необходимъ для полученія истины, вслѣдъ затѣмъ обязана показать путемъ анализа дѣйствительнаго знанія наличность въ немъ этого состава. Поэтому мы включаемъ въ область всякой теоріи знанія не только теорію истины, но и анализъ состава знанія и сознанія.

шенія причинной связи, тожества, единства и т. п. Оцѣнка роли этихъ разнородныхъ элементовъ и отношенія ихъ другъ къ другу имѣетъ огромное значеніе при построеніи теорій знанія. Различныя теоріи знанія называютъ ихъ весьма различными именами. Такъ, одни называютъ эти элементы знанія (ощущенія, съ одной стороны, и отношенія причинной связи, единства, множества и т. п., съ другой стороны)—чувственными и нечувственными, другіе называютъ ихъ апостеріорными и апріорными, третьи содержаніемъ и формою знанія, а четвертые—измѣнчивыми и постоянными элементами знанія. Подъ разными именами кроются весьма различныя ученія о свойствахъ этихъ элементовъ знанія, а отсюда возникаютъ также и различія въ ученіяхъ о свойствахъ истины.

Признавъ, что подготовительною работою къ построенію теоріи истины служитъ анализъ состава знанія, легко затѣмъ придти къ мысли, что эта теорія должна опираться еще на одну подготовительную работу, именно на изслѣдованіе происхожденія знанія. Въ самомъ дѣлѣ, на первый взглядъ кажется несомнѣннымъ, что для рѣшенія вопроса, что такое истина, нужно прослѣдить съ помощью психологіи, какъ складываются и развиваются представленія, понятія и т. п., мало того, повидимому, надо бы еще глубже проникнуть въ вопросъ о происхожденіи знанія и изслѣдовать съ помощью анатоміи и физіологіи условія возникновенія ощущеній, воспріятія пространства и т. п. И дѣйствительно, теоріи знанія до Канта [1]) въ большинствѣ случаевъ основывались на ученіи о происхожденіи знанія, т.-е. имѣли генетическій [2]) характеръ. Только въ наше время среди гносеологовъ все сильнѣе укореняется убѣжденіе въ томъ, что свойства истины вовсе не зависятъ отъ происхожденія знанія, такъ что наука о происхожденіи знанія въ такой же мѣрѣ не можетъ служить

[1]) Иммануилъ Кантъ, нѣмецкій философъ, жившій отъ 1724 — 1804 г., основатель новаго направленія въ теоріи знанія, называемаго критицизмомъ, см. ниже соотвѣтствующую главу.

[2]) Греческое слово «генезисъ» означаетъ происхожденіе. Мы условимся называть теоріи знанія, опирающіяся на изслѣдованіе происхожденія знанія, генетическими.

основой для теоріи истины, въ какой языкознаніе не можетъ служить основой для механики. Отсюда слѣдуетъ не только то, что въ теорію знанія не надо включать изслѣдованія происхожденія знанія, но и то, что всякая попытка построить генетическую теорію знанія неизбѣжно должна приводить къ заблужденіямъ и нелѣпостямъ. Доводы, говорящіе въ пользу этого утвержденія не могутъ быть вполнѣ ясными и убѣдительными для лица, впервые приступающаго къ занятіямъ философіей. Тѣмъ не менѣе уже здѣсь въ самомъ началѣ «введенія въ теорію знанія» слѣдуетъ вкратцѣ познакомиться съ ними для того, чтобы далѣе при ознакомленіи съ простѣйшими типами генетическихъ теорій знанія, читатель зналъ, что на эту сторону теоріи знанія надо обратить серьезное вниманіе, слѣдилъ за недостатками и противорѣчіями, являющимися въ теоріяхъ знанія, поскольку онѣ имѣютъ генетическій характеръ, и такимъ образомъ подготовился постепенно къ пониманію современной постановки изслѣдованій въ этой наукѣ. При такомъ методѣ ознакомленія съ типами теорій знанія читателю далѣе станутъ ясными тѣ положенія, которыя въ первой главѣ «Введенія» могутъ показаться непонятными [1]).

Чтобы понять, почему многіе современные гносеологи считаютъ вопросъ о происхожденіи знанія не имѣющимъ значенія для теоріи знанія, нужно точно опредѣлить, что́ слѣдуетъ разумѣть здѣсь подъ словомъ происхожденіе.

Изслѣдовать происхожденіе какого-либо предмета это значитъ найти причины возникновенія его. Въ настоящее время

---

[1]) Вслѣдъ за разсмотрѣніемъ вопроса о генетическихъ теоріяхъ знанія, въ этой же главѣ будетъ разсмотрѣнъ вопросъ о предпосылкахъ теоріи знанія и о психологизмѣ въ теоріи знанія. Всѣ эти вопросы принадлежатъ къ числу труднѣйшихъ и смыслъ ихъ также не можетъ быть вполнѣ яснымъ въ началѣ занятій философіей, но намѣтить ихъ уже теперь необходимо для того, чтобы читатель въ дальнѣйшихъ главахъ вездѣ имѣлъ въ виду эти вопросы и постепенно пришелъ къ пониманію ихъ значенія. Возможно впрочемъ, что нѣкоторымъ читателямъ эти общія разсужденія, предпосланныя изложенію опредѣленныхъ типовъ теорій знанія, покажутся слишкомъ темными и трудными. Такимъ лицамъ можно рекомендовать пропустить стр. 30—46 и приступить прямо къ главѣ о «наивномъ реализмѣ». Затѣмъ, послѣ ознакомленія съ трансцендентнымъ эмпиризмомъ можно вернуться къ пропущеннымъ частямъ первой главы.

подъ причиною принято разумѣть всю совокупность условій, наличность которыхъ необходима для возникновенія предмета. Въ этомъ смыслѣ причина возникновенія какого-либо зданія заключается въ наличности кирпичей, извести, стальныхъ рельсъ и т. п., а также въ мускульной дѣятельности рабочихъ, трудѣ архитектора, работѣ подъемныхъ машинъ и т. п. Изъ числа этихъ условій одни (кирпичи, известь и т. п.) входятъ въ составъ зданія и обусловливаютъ его, какъ матеріалъ, изъ котораго оно построено, а другія (дѣятельность рабочихъ, архитектора и т. п.) находятся внѣ состава зданія и обусловливаютъ его только реальнымъ процессомъ причиненія [1]).

Конечно, поскольку изученіе состава знанія есть уже въ широкомъ смыслѣ слова указаніе на происхожденіе его, гносеологія не отказывается отъ изслѣдованія происхожденія знанія. Она борется лишь противъ теорій истины, построенныхъ на изслѣдованіи происхожденія въ узкомъ и точномъ смыслѣ этого слова, т.-е. на изслѣдованіи зависимости знанія отъ факторовъ, находящихся внѣ его состава и обусловливающихъ его реальнымъ процессомъ причиненія.

Въ отвѣтъ на это скажутъ, что знаніе (какъ и домъ) несомнѣнно обусловлено не только своимъ составомъ, но и факторами, находящимися внѣ его состава и реально причиняющими его, напр., анатомо-физіологическими условіями. Съ этимъ замѣчаніемъ нельзя не согласиться: совершенно вѣрно, что реальныя причины возникновенія знанія существуютъ, и что происхожденіе знанія въ узкомъ смыслѣ этого слова необходимо изучить, но все же рѣшеніе этой проблемы не имѣетъ никакого отношенія къ теоріи истины. И это не удивительно. Знаніе есть сложное явленіе: въ его составѣ находится 1) истина, а кромѣ того 2) процессы, необходимые для достиженія истины, но не образующіе ея, а только сопутствующіе и предшествующіе ей (напр., вниманіе познающаго субъекта). Нетрудно представить себѣ, что изслѣдованіе происхо-

---

[1]) Подъ терминомъ «реальное причиненіе» мы разумѣемъ отношеніе причинной зависимости между событіями, т.-е. между процессами, совершающимися во времени.

жденія знанія имѣетъ значеніе только для изученія этихъ сопутствующихъ и предшествующихъ обстоятельствъ, но не для выясненія свойствъ истины. Рядъ примѣровъ покажетъ, какъ это возможно.

Во всякомъ актѣ знанія участвуетъ дѣятельность вниманія. Вниманіе же пробуждается къ дѣятельности потребностями, на низшихъ ступеняхъ развитія—стремленіемъ къ самосохраненію. Поэтому человѣкъ познаетъ не всѣ предметы, а преимущественно тѣ, знаніе которыхъ удовлетворяетъ его потребностямъ. Изслѣдуя этотъ вопросъ, можно сдѣлать чрезвычайно интересныя наблюденія надъ исторіею развитія знанія. Но, безъ сомнѣнія, эти наблюденія не имѣютъ никакого значенія для теоріи знанія, какъ теоріи истины. Зависимость знанія отъ потребностей выражается лишь въ томъ, что изъ числа объектовъ A B C D E ... я выбираю для знанія, напр., только B и E, а остальные игнорирую; но строеніе самихъ моихъ сужденій о той сторонѣ міра, которую я избралъ для познанія, а, слѣдовательно, и достоинство моего знанія, т.-е. характеръ истинности его нисколько не зависитъ отъ этого процесса выбора.

Другой особенно яркій примѣръ возможной независимости истинности знанія отъ происхожденія его можно заимствовать изъ книги Джемса «Многообразіе религіознаго опыта», гдѣ Джемсъ обращаетъ вниманіе на то, что религіозныя интуиціи и вообще переживанія, свидѣтельствующія о расширеніи религіознаго опыта, возникаютъ зачастую въ моментъ патологическаго состоянія тѣлесной и душевной жизни, и показываетъ, что само по себѣ это происхожденіе еще не говоритъ ни за, ни противъ истинности такихъ интуицій.

Наконецъ, третьимъ примѣромъ могутъ служить вообще анатомо-физіологическія условія знанія, строеніе органовъ чувствъ, физіологическіе процессы въ нервной системѣ и т. п. Безъ сомнѣнія, этотъ факторъ знанія существуетъ: значеніе его для знанія громадно; достаточно упомянуть хотя бы о томъ, что извѣстныя измѣненія въ нервной системѣ познающаго субъекта сопутствуются для него выпаденіемъ нѣкоторыхъ группъ знаній или даже полнымъ прекращеніемъ познавательной дѣятельности. Слѣдуетъ ли однако отсюда, что ана-

томо-физіологическія условія суть причина той стороны знанія, которую мы называемъ истинностью знанія?—Никоимъ образомъ!

Весьма возможно, что анатомо-физіологическія условія суть причина индивидуально-психической стороны знанія, т.-е. субъективной, а не объективной, не логической стороны его. Въ такомъ случаѣ изслѣдованіе анатомо-физіологическихъ условій знанія въ такой же мѣрѣ не имѣетъ значенія для теоріи истины (для теоріи знанія), въ какой для эстетика, изслѣдующаго эстетическое впечатлѣніе, производимое пропорціями памятника, безразлично, поднята ли была статуя на пьедесталъ дифференціальными или винтовыми блоками.

Намъ возразятъ, что приведенные выше примѣры не убѣдительны, во-первыхъ, потому, что два, три примѣра независимости истинности знанія отъ происхожденія его не рѣшаютъ вопроса въ общемъ видѣ, а во-вторыхъ потому, что даже и въ приведенныхъ примѣрахъ, особенно во второмъ и въ третьемъ, указана лишь возможность этой независимости, но не доказана наличность ея. Эти замѣчанія вполнѣ правильны. Приведенные выше примѣры не содержатъ въ себѣ никакого доказательства, они были нужны только для того, чтобы показать, какъ можно представить себѣ отсутствіе связи между истинностью знанія и происхожденіемъ его. Теперь послѣ такого вступленія можно приступить къ доказательству тезиса въ общемъ видѣ, именно установить, что всякая попытка построить генетическую теорію знанія, т.-е. построить теорію истины, основываясь на происхожденіи знанія въ узкомъ смыслѣ этого слова, ведетъ къ противорѣчіямъ.

Въ самомъ дѣлѣ, генетическая теорія знанія объясняетъ свойства истины реальнымъ процессомъ причиненія. Слѣдовательно, она смотритъ на истину, т.-е. на объективную сторону знанія, какъ на событіе, совершающееся во времени. Опредѣлимъ теперь точнѣе, гдѣ именно генетическая гносеологія ищетъ причинъ объективной стороны знанія. Можно допустить, что реальный процессъ причиненія, обусловливающій объективную сторону знанія, сполна состоитъ изъ факторовъ, находящихся внѣ познающаго индивидуума, какъ психо-физическаго цѣлаго,

такъ что нѣкоторое транссубъективное А [1]) служитъ причиною возникновенія тоже транссубъективнаго или субъективнаго В, и это В становится объективною стороною знанія для индивидуума Г, который созерцаетъ это В, слѣдовательно, вступаетъ съ этимъ В въ отношеніе непричинное. Въ такомъ случаѣ предметомъ знанія служитъ В, а не А, и хотя А было реальною причиною событія В, вопросъ объ истинности знанія о В, какъ В, не требуетъ изслѣдованія зависимости В отъ А, т.-е. не требуетъ генетическаго изслѣдованія. Отсюда вытекаетъ, что генетическое изслѣдованіе становится необходимымъ лишь въ томъ случаѣ, если допустить, что причина объективной стороны знанія по крайней мѣрѣ отчасти находится и въ самомъ познающемъ индивидуумѣ, какъ психическомъ или даже психо-физическомъ цѣломъ, такъ что истина есть событіе, разыгрывающееся въ познающемъ индивидуумѣ какъ дѣйствіе, отчасти обусловленное свойствами души или тѣла индивидуума. Такое ученіе объ истинѣ можно назвать натурализмомъ, если условиться разумѣть подъ этимъ терминомъ направленіе въ наукѣ, которое разсматриваетъ всѣ предметы своего изслѣдованія исключительно, какъ совокупность событій, совершающихся во времени и причинно обусловливающихъ другъ друга во времени, т.-е. находитъ въ нихъ лишь такіе же отношенія и реальные факторы, какіе имѣетъ въ виду физика, физіологія или, напр., психологія эмоціональной жизни.

Въ теоріи знанія, какъ это видно изъ предыдущаго, натурализмъ имѣетъ характеръ психологическій или психо-физіологическій, т.-е. вообще біологическій. Но каковъ бы ни былъ этотъ натурализмъ, онъ, какъ натурализмъ, неспособенъ объяснить нѣкоторыя очевидныя свойства истины, отрицаніе которыхъ невозможно потому, что самое отрицаніе ихъ содержитъ въ себѣ въ скрытомъ видѣ признаніе ихъ. Къ числу такихъ свойствъ истины прежде всего принадлежитъ общеобязательность ея.

Если сужденіе «этотъ листъ падаетъ съ березы кружась»

---

[1]) Транссубъективный — находящійся внѣ познающаго субъекта, внѣ познающаго индивидуума.

есть истина, то оно общеобязательно въ томъ смыслѣ, что всякій индивидуумъ, познающій тотъ же самый уголокъ дѣйствительности, обязанъ утверждать то же самое сужденіе. Иными словами, истина не зависима отъ познающаго индивидуума, и потому содержаніе подлинно истиннаго сужденія есть истина для любого индивидуума. Въ этомъ смыслѣ можно говорить объ абсолютности истины для познающаго индивидуума. Между тѣмъ генетическая теорія знанія, будучи всегда натуралистическою, считаетъ свойства истины зависящими отъ свойствъ познающаго индивидуума. Поэтому она принуждена утверждать, что въ зависимости отъ организаціи различныхъ индивидуумовъ одно и то же содержаніе сужденія однимъ индивидуумомъ должно быть признано за истину, а другимъ за ложь. Иными словами, генетическая теорія приводитъ къ ученію объ относительности истины, т.-е. къ ученію, называемому релативизмомъ.

Многіе скажутъ: «такъ и есть въ дѣйствительности». «Вишня красна» для глазъ нормальнаго человѣка и «желта» для глаза дальтониста. Слѣдовательно, истина относительна и, если генетическая теорія знанія приводитъ къ релативизму, то это говоритъ лишь въ ея пользу. По поводу такихъ разсужденій, столь часто раздающихся въ защиту релативизма, замѣтимъ, что они основываются на разборѣ ложныхъ сужденій и смѣшеніи понятій. Возьмемъ истинное сужденіе «эта вишня для глаза NN желтая» и тогда необходимо будетъ признать, что оно есть истина какъ для NN, такъ и для его сосѣда (для глаза котораго вишня «красная»). Тѣ, кто думаетъ, будто такіе примѣры говорятъ въ пользу релативизма, смѣшиваютъ два глубоко различныя понятія: они принимаютъ относительность бытія (нѣкоторыхъ сторонъ его) за относительность истины: вишня существуетъ для меня, какъ красная, а для NN, какъ желтая, но сужденіе «вишня для глаза NN желта» есть истина, которую утверждаетъ и NN, и я о немъ.

Но всего убійственнѣе для теоріи релативизма то, что, высказывая свое основное положеніе «всякая истина относительна», какъ истину, релативизмъ принужденъ признать ее общеобязательной для всѣхъ мыслящихъ существъ, строящихъ правильную теорію знанія, и этимъ требованіемъ общеобяза-

тельности для своего основного положенія, онъ показываетъ, что понятіе истины неразрывно связано съ понятіемъ общеобязательности.

Другое свойство истины, необъяснимое натуралистическими, а, слѣдовательно, и генетическими теоріями знанія, есть тожество ея. Если различные индивидуумы или одинъ и тотъ же индивидуумъ въ разныя времена высказываютъ сужденіе «площадь треугольника равняется половинѣ произведенія основанія на высоту», то физіологическіе процессы въ нервной системѣ у каждаго индивидуума каждый разъ различны, точно такъ же индивидуально-психическіе процессы вниманія, различенія и т. п. у каждаго индивидуума различны, но смыслъ высказываемыхъ ими сужденій, т. е. истина, мыслимая ими, одна и та же, такъ что всѣ индивидуумы, высказывая такое сужденіе, вполнѣ убѣждены, что они мыслятъ одно и то же

Теоріи знанія, удовлетворительно объяснившія общеобязательность истины, т. е. независимость ея отъ познающаго индивидуума, легко справляются съ проблемою тожества истины, именно показываютъ, какъ возможно, чтобы многіе численно различные индивидуумы мыслили численно одну и ту же независимую отъ нихъ истину. Вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ легко объясняютъ и третье своеобразное свойство истины, вѣчность, т. е. безвременный характеръ ея, присущій даже и единичнымъ истиннымъ сужденіямъ, напр., сужденію «Петръ Великій умеръ въ 1725 г.», и состоящій въ томъ, что теченіе времени не отмѣняетъ истинности этого сужденія.

Генетическія теоріи, поскольку онѣ вслѣдствіе своего натуралистическаго характера принуждены мыслить истину, какъ событіе, разыгрывающееся въ индивидуумѣ, останавливаются въ безсиліи передъ такими свойствами истины, какъ тожество и вѣчность (независимость отъ времени), и стараются совершенно отвергнуть ихъ или, по крайней мѣрѣ, не касаются вопроса о нихъ.

Загадочныя свойства истины, независимость содержанія ея отъ познающаго индивидуума, тожество и вѣчность ея, указываютъ на то, что при построеніи теоріи знанія нельзя опираться только на тѣ факторы и отношенія, какія имѣетъ въ виду физика, физіологія или, напр., психологія эмоціональной жизни.

При изслѣдованіи такого объекта, какъ истина, глубоко отличнаго отъ объектовъ естествознанія, заранѣе приходится ожидать, что необходимо будетъ допустить существованіе въ мірѣ факторовъ и отношеній, не принимаемыхъ въ расчетъ естествознаніемъ и могущихъ быть названными идеальными [1]).

Въ современной философской литературѣ есть много теорій знанія, ссылающихся на идеальные факторы для объясненія свойствъ истины. Въ концѣ этого «Введенія» будетъ данъ примѣръ такихъ теорій, и тогда будетъ яснѣе, что̀ значитъ ссылаться на идеальные факторы при построеніи теоріи истины.

Если при построеніи теоріи истины достаточно произвести анализъ состава знанія и не нужно заниматься изслѣдованіемъ происхожденія знанія, то отсюда слѣдуетъ, что гносеологія не опирается на анатомію, физіологію, психологію, физику и т. п. науки, она не заимствуетъ посылокъ изъ другихъ наукъ и представляетъ собою основную науку. Такое положеніе теоріи знанія въ ряду другихъ наукъ не только возможно, но и необходимо. Если теорія знанія есть теорія истины, то всѣ истины, устанавливаемыя всѣми науками, суть для теоріи знанія объекты изслѣдованія, матеріалъ, подлежащій изученію, а не посылки. Если бы теорія знанія вступила къ другимъ наукамъ въ такое же отношеніе, въ какомъ физика находится къ механикѣ, то она впала бы въ порочный кругъ (circulus vitiosus). Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что изъ числа всевозможныхъ, имѣющихся у человѣчества сужденій о физическихъ, анатомическихъ и т. п. явленіяхъ мы избираемъ тѣ сужденія, которыя мы признаемъ истинными («научными»), и затѣмъ исходимъ изъ нихъ для того, чтобы построить теорію знанія. Такой фундаментъ для теоріи знанія, основанный на отборѣ истинныхъ сужденій отъ неистинныхъ, очевидно предполагаетъ, что у насъ уже есть знаніе о томъ, что такое истина, есть теорія истины, но теорія, сложившаяся безотчетно, инстинктивно, безъ критическихъ изслѣдованій, въ формѣ догматическаго построенія.

---

[1]) Пользуясь словомъ «идеальный», мы имѣемъ въ виду ученіе греческаго философа Платона о мірѣ идей, какъ мірѣ, находящемся внѣ теченія времени. Слѣдовательно, здѣсь подъ словомъ «идеальный» подразумѣвается не «психическій», а «принадлежащій къ безвременному міру».

Слѣдовательно, мы задумали построить критическую теорію знанія, положивъ въ ея основу незамѣтно для себя (вмѣстѣ съ истинами частныхъ наукъ—анатоміи, физіологіи, психологіи и т. п.) нѣкоторую уже готовую догматическую теорію знанія. Неудивительно, что въ такихъ построеніяхъ, обыкновенно, концы съ концами не сходятся, какъ это будетъ видно при подробномъ разсмотрѣніи ихъ.

Утверждая, что теорія знанія не имѣетъ права брать посылки изъ другихъ наукъ, необходимо кромѣ того поставить еще и слѣдующій вопросъ: должна ли теорія знанія обходиться безъ всякихъ предпосылокъ или она можетъ исходить изъ предположеній, правда, не заимствованныхъ изъ другихъ наукъ, поставленныхъ ею самою, но все же еще не оправданныхъ теоріею истины? Этотъ вопросъ принадлежитъ къ числу труднѣйшихъ и наименѣе разъясненныхъ въ теоріи знанія. Для разсмотрѣнія его необходимо знакомство съ современною намъ гносеологическою литературою. «Введеніе въ теорію знанія» задается лишь цѣлью довести новичка до порога современной литературы, а вовсе не излагать также содержаніе всѣхъ споровъ, разыгрывающихся въ ней. Поэтому здѣсь можно ограничиться однимъ лишь упоминаніемъ о проблемѣ теоріи знанія, совершенно свободной отъ предпосылокъ, не пускаясь въ разсмотрѣніе ея [1]).

Требованіе строить теорію знанія, не опираясь не только на анатомію и физіологію, но даже и на психологію, кажется для лицъ, незнакомыхъ съ философіею, особенно для естествоиспытателей, равносильнымъ требованію отказаться отъ всякаго разсмотрѣнія фактовъ и строить теорію знанія путемъ голословныхъ умствованій. На дѣлѣ какъ разъ наоборотъ, именно тѣ теоріи знанія, которыя не заимствуютъ посылокъ изъ другихъ наукъ, наиболѣе стоятъ на почвѣ фактовъ и при-

[1]) Для лицъ, интересующихся этимъ вопросомъ, можно указать слѣдующія сочиненія: Volkelt. Die Aufgabe und die Fundamentalschwierigkeit der Erkenntnisstheorie, als einer voraussetzungslosen Wissenschaft. Ph. Monatsh. 1881, 513 с. Отвѣтъ Шуппе «Zur «voraussetzungslosen Erkenntnisstheorie». Ph. M. 1882, 375 с. Volkelt. Erfahrung und Denken. I отд. стр. 3—50. Болѣе или менѣе обстоятельно развитыя замѣчанія по этому вопросу встрѣчаются въ очень многихъ современныхъ гносеологическихъ изслѣдованіяхъ.

томъ, какъ это и подобаетъ всякой наукѣ, онѣ разсматриваютъ тотъ самый фактъ, который онѣ избрали предметомъ своего изученія, — фактъ знанія, фактъ сужденія. Въ самомъ дѣлѣ, методъ построенія такихъ теорій знанія заключается обыкновенно, въ томъ, что онѣ берутъ фактъ сужденія, какъ фактъ сознанія, подвергаютъ его анализу, находятъ этимъ путемъ, что знаніе всегда относится къ какому либо объекту (знаніе о чемъ-либо), что оно всегда принадлежитъ субъекту (я совершаетъ актъ сужденія) и т. п., затѣмъ на основаніи состава знанія строятъ теорію истины. Безъ сомнѣнія, гносеологъ, идущій этимъ путемъ, стоитъ ближе къ фактамъ, чѣмъ тотъ гносеологъ, который полагаетъ въ основу своего изслѣдованія истинъ не факты сознанія, а гипотезы о распадѣ нервнаго вещества въ корѣ полушарій мозга, объ ассоціаціонныхъ волокнахъ и т. п. Отношеніе такихъ двухъ гносеологовъ къ фактамъ можно уподобить отношенію двухъ ученыхъ, которымъ предложили описать, что они находятъ въ спектрѣ, полученномъ вслѣдствіе прохожденія солнечнаго луча черезъ призму, причемъ одинъ ученый въ отвѣтъ на этотъ вопросъ сообщаетъ, что онъ находитъ столько то спектральныхъ цвѣтовъ, что эти цвѣта расположены въ такомъ то порядкѣ, что оранжевый цвѣтъ болѣе похожъ на желтый, чѣмъ на красный и т. п., а второй ученый сообщаетъ, что на одномъ краю спектра помѣщаются лучи съ наиболѣе короткими волнами, а на другомъ—лучи съ наиболѣе длинными волнами, что первыя обусловлены болѣе, чѣмъ 900 биллiонами, а вторыя болѣе, чѣмъ 400 биллiонами колебаній свѣтоноснаго эфира въ секунду и т. п. Гносеологъ, которому удалось бы построить теорію истины исключительно на основаніи анализа фактовъ сознанія, безъ сомнѣнія былъ бы подобенъ первому изъ описанныхъ выше ученыхъ: не слѣдуетъ вѣдь забывать, что факты сознанія суть факты.

Услышавъ о требованіи строить теорію истины на анализѣ фактовъ сознанія, многіе подумаютъ, что это равносильно требованію опираться исключительно на разсмотрѣніе фактовъ психической жизни, т. е. требованію опираться на психологію. Такое пониманіе метода теоріи знанія ошибочно; оно основывается на такихъ представленіяхъ о сознаніи и душевной жизни, которыя покинуты въ многихъ современныхъ теоріяхъ

знанія. Эти теоріи вовсе не считаютъ сознаніе состоящимъ исключительно изъ психическихъ процессовъ и не только не опираются на психологію при построеніи теоріи истины, но даже рѣшительно борются со всякимъ психологизмомъ въ гносеологіи. Это стремленіе рѣзко отграничить гносеологическое изслѣдованіе знанія отъ психологическаго въ высшей степени характерно для современнаго состоянія теоріи знанія. Тотъ, кто не знакомъ съ этимъ вопросомъ, лишенъ возможности проникнуть въ духъ большинства важнѣйшихъ современныхъ теорій знанія. Такъ какъ «Введеніе въ теорію знанія» должно подготовить къ самостоятельному чтенію современныхъ гносеологическихъ произведеній, а не только сочиненій докантовскаго періода философіи, то, хотя вопросъ о психологизмѣ принадлежитъ къ числу очень трудныхъ, и изложеніе его на первыхъ порахъ не можетъ быть вполнѣ понятнымъ, все же необходимо уже теперь разсмотрѣть его въ общихъ чертахъ для того, чтобы, знакомясь съ различными типами теорій знанія, подмѣчать въ нихъ психологистическія стороны, усматривать, къ какимъ результатамъ онѣ приводятъ, и такимъ образомъ достигнуть, наконецъ, полнаго и совершенно яснаго пониманія вопроса.

Опредѣлимъ прежде всего, что такое психологизмъ въ какой бы то ни было наукѣ вообще. Психологизмъ есть направленіе, разматривающее всѣ явленія, входящія въ кругъ какой либо науки, какъ психическіе процессы, и соотвѣтственно этому утверждающее, что законы, которымъ они подчинены, суть законы психологическіе. Приведемъ нѣсколько примѣровъ изъ различныхъ областей. Психологизмъ возможенъ въ исторіи и соціологіи; здѣсь онъ состоитъ въ утвержденіи, что весь историческій процессъ и всякое соціальное явленіе слагается изъ психическихъ процессовъ. Для психологиста, напр., какая либо война сполна объясняется ссылкою на такія явленія, какъ честолюбіе монарха и полководцевъ, жажда повышеній и денежныхъ наградъ, стремленіе къ наживѣ, любовь къ приключеніямъ, любовь къ родинѣ, боязнь наказанія за дезертированіе и т. п. Въ наукѣ о правѣ представитель психологизма разсматриваетъ всѣ правовыя явленія, какъ болѣе или менѣе сложные процессы психической жизни человѣка. Въ философіи

религіи представитель психологизма сводитъ всѣ явленія религіозной жизни къ такимъ основаніямъ, какъ, напр., страхъ передъ грозными явленіями природы, стремленіе къ сохраненію индивидуальной жизни, возникающая на этой почвѣ дѣятельность фантазіи, склонность принимать продукты этой фантазіи за объективную дѣйствительность и т. п.

Борьба съ психологизмомъ настоятельно необходима въ томъ случаѣ, когда изслѣдуемый объектъ имѣетъ не только психическій составъ и подчиненъ не однимъ лишь психологическимъ законамъ. Напр., въ философіи религіи рѣшительную борьбу поведетъ съ психологизмомъ всякій философъ, который убѣжденъ въ томъ, что явленія религіозной жизни обусловлены не только законами душевной жизни человѣка, но и наличностью въ мірѣ подлиннаго, живого Бога.

Вернемся теперь къ теоріи знанія. На первый взглядъ кажется несомнѣннымъ, что знаніе вмѣстѣ съ истиною, заключающеюся въ немъ, есть съ начала и до конца психическій фактъ. Особенно если исключить изъ сферы изслѣдованія анатомо-физіологическія условія знанія, то что же остается?— только факты сознанія: сужденія, умозаключенія, понятія, представленія. Повидимому, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что это сплошь психическіе факты, слѣдовательно, они должны быть подчинены психологическимъ законамъ, и теорія, основанная на разсмотрѣніи ихъ, должна быть психологическою. Такимъ образомъ психологизмъ въ теоріи знанія кажется вполнѣ правомѣрнымъ, и на первыхъ порахъ нельзя даже представить себѣ, какъ можно было-бы что либо возразить противъ него. Между тѣмъ въ наше время эти возраженія раздаются все чаще; современныя теоріи знанія все болѣе стремятся освободиться отъ психологизма. Поэтому укажемъ вкратцѣ одинъ изъ возможныхъ путей для освобожденія отъ психологизма, чтобы въ дальнѣйшемъ легче было критически относиться къ психологистическимъ теоріямъ знанія, которыя, какъ наиболѣе простыя, помѣщены въ началѣ «Введенія въ теорію знанія».

Несомнѣнно, что всякій фактъ знанія есть фактъ сознанія. Но какъ знаніе, такъ и вообще сознаніе всегда есть нѣчто сложное, и можно усомниться въ томъ, чтобы это сложное

все сполна состояло только изъ психическихъ элементовъ. Возможно, что знаніе (и вообще сознаніе) всегда имѣетъ въ своемъ составѣ психическую сторону, а другія его стороны могутъ быть не психическими. Въ самомъ дѣлѣ, возможно, что ошибочны старыя ученія о сознаніи и душевной жизни, до сихъ поръ еще широко распространенныя въ учебникахъ психологіи, но уже начинающія исчезать въ гносеологіи, ученія, согласно которымъ такіе факты сознанія, какъ высказываніе «я испытываю удовольствіе» и «камень катится съ горы», одинаково сполна состоятъ изъ психическихъ явленій, такъ какъ представленіе «камня, катящагося съ горы», есть психическое состояніе познающаго индивидуума. Въ противовѣсъ этому утвержденію можно отстаивать мысль, что такое представленіе осуществимо въ сознаніи не иначе, какъ въ томъ случаѣ, когда въ сознаніи наличны слѣдующія три разнородныя стороны: 1) я, остающееся тожественнымъ не смотря на смѣну представленій и, слѣдовательно, не принадлежащее къ временно̀му реальному міру (подобно идеямъ Платона); 2) скатываніе камня съ горы—матеріальный процессъ, событіе, совершающееся во времени; 3) дѣятельности я, такія, какъ, напр., вниманіе, направленное на матеріальный процессъ движенія камня; эти дѣятельности суть психическія событія, совершающіяся во времени и устанавливающія такое отношеніе между я и движеніемъ камня, что самъ матеріальный процессъ движенія камня становится содержаніемъ знанія. Глубокая разнородность этихъ трехъ сторонъ, заключающихся въ сознаніи (и знаніи) о движеніи камня, очевидна, если обратить вниманіе на то, что одна изъ этихъ сторонъ (я, духъ) не есть событіе, а двѣ другія суть событія, но принадлежатъ къ различнымъ мірамъ – къ міру матеріальному (движеніе камня) и къ міру психическому (вниманіе). Психическую дѣятельность я, участвующую въ процессѣ знанія, можно назвать актомъ знанія, а то, на что она направлена (камень) и что благодаря ей познается (движеніе камня), можно назвать предметомъ и содержаніемъ знанія. Въ приведенномъ примѣрѣ видѣніе, представливаніе, вниманіе и т. п. составляютъ актъ знанія, а предметомъ и содержаніемъ знанія служатъ видимое, представляемое, то, на что направлено вниманіе,—

камень и движеніе его. Хотя актъ знанія бываетъ всегда психическимъ, содержаніе знанія (напр., то, на что направлено вниманіе) вовсе не обязано быть психическимъ, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда предметомъ знанія становятся событія психической жизни (напр., въ сужденіи «чувство, испытываемое мною, есть не зависть, а досада»).

Несмотря на глубокую разнородность акта знанія, съ одной стороны, и его предмета и содержанія, съ другой стороны, мысленно обособить эти двѣ стороны знанія очень трудно, такъ какъ онѣ всегда существуютъ вмѣстѣ, и потому неудивительно, что, усмотрѣвъ въ знаніи психическую сторону, мы воображаемъ, будто все знаніе состоитъ изъ психическихъ процессовъ. Вслѣдствіе недостаточнаго различенія нами разныхъ сторонъ знанія (и сознанія) языкъ также не выработалъ достаточнаго количества обиходныхъ словъ для обозначенія ихъ; наиболѣе употребительныя слова, обозначающія явленія сознанія и знанія, такія, какъ представленіе, воспріятіе, воспоминаніе, сознаніе, сужденіе, понятіе и т. п., имѣютъ два значенія, именно указываютъ то на актъ, то на содержаніе: такъ, словомъ представленіе обозначается то представливаніе, то представленное (напр., когда говорятъ, что вспоминаемый камень есть представленіе), словомъ воспріятіе—восприниманіе и воспринятое, словомъ воспоминаніе—дѣятельность воспоминанія и самый воспроизведенный образъ, словомъ сознаніе—сознаваніе и сознанное и т. п.

Для теоріи знанія и логики существенное значеніе имѣетъ, конечно, не актъ, а содержаніе знанія (напр., не актъ вниманія, а то, на что́ направлено вниманіе, не актъ представливанія, а представленный образъ и т. п.). И если содержаніе знанія не необходимо должно быть психическимъ (строго говоря, только въ рѣдкихъ случаяхъ бываетъ психическимъ), то отсюда становится особенно яснымъ и понятнымъ утвержденіе, что теорія знанія и логика не суть науки, основанныя на психологіи. Въ новѣйшей гносеологической литературѣ это положеніе чрезвычайно ясно и убѣдительно развито въ книгѣ проф. Гуссерля «Логическія изслѣдованія» [1]), которою мы и воспольз-

[1]) Гуссерль, Логическія изслѣдованія, I томъ, переводъ съ нѣм. подъ ред. С. Франка.

зуемся въ дальнѣйшемъ изложеніи вопроса о психологизмѣ въ логикѣ и теоріи знанія.

Гуссерль обращаетъ вниманіе на то, что законы логики не упоминаютъ о психическихъ процессахъ. Въ самомъ дѣлѣ, аксіома «слѣдствіе слѣдствія есть слѣдствіе основанія», лежащая въ основѣ силлогизмовъ первой фигуры, вовсе не имѣетъ въ виду психическіе процессы познающихъ существъ. Считать ее психологическимъ закономъ такъ-же странно, какъ странно было бы утверждать, будто аксіома «двѣ величины, равныя порознь третьей, равны между собою» есть законъ, трактующій о психическихъ явленіяхъ. Точно такъ-же законъ противорѣчія «А не есть не А» или «два сужденія, противорѣчащія другъ другу, вмѣстѣ не могутъ быть истинными» есть законъ, выражающій свойства истины, т.-е. содержанія знанія, а не свойства психическаго акта знанія. Представитель логики, пытающійся истолковать законъ противорѣчія въ духѣ психологизма, тотчасъ же запутывается въ явныя заблужденія и обнаруживаетъ смѣшеніе понятій. Въ качествѣ образца такихъ заблужденій Гуссерль указываетъ на ученіе о законѣ противорѣчія, развитое Д. С. Миллемъ (англійскій философъ 1806—1873) въ его «Системѣ логики».

Д. С. Милль считаетъ закономъ противорѣчія «однимъ изъ нашихъ первыхъ и самыхъ привычныхъ обобщеній изъ опыта. Кореннымъ основаніемъ этого обобщенія», говоритъ Милль, «я считаю положеніе, что вѣрованіе и невѣріе суть два различныя духовныя состоянія, изъ которыхъ одно исключаетъ другое. Это мы знаемъ изъ простѣйшаго наблюденія нашего собственнаго духа. И, направивъ наше наблюденіе на то, что внѣ насъ, мы находимъ, что свѣтъ и темнота, звукъ и безмолвіе, движеніе и покой, равенство и неравенство, предшествіе и слѣдованіе, одновременность и послѣдовательность, какое-либо положительное явленіе и его отрицательное, суть явленія разныя, которыя рѣзко противоположны, и изъ которыхъ одно всегда отсутствуетъ тамъ, гдѣ другое присутствуетъ. Обсуждаемую аксіому я признаю обобщеніемъ изъ всѣхъ этихъ фактовъ».

---

[1]) Милль. Система логики, кн. II, гл. VII, § 4, перев. Резенера, 2 изд. стр. 306.

На основаніи перечисленныхъ фактовъ человѣкъ приходитъ къ убѣжденію, что «положительное состояніе сознанія не можетъ появиться, не исключивъ соотвѣтствующаго отрицательнаго, и, наоборотъ, никакое отрицательное состояніе не можетъ появиться, не исключивъ соотвѣтствующаго положительнаго». Убѣжденіе въ существованіи такого отношенія настолько прочно, что «вѣра» въ сужденіе, утверждающее противорѣчіе, «при настоящемъ устройствѣ нашей природы невозможна, какъ психическій фактъ» [1]).

Не говоря уже о другихъ неточностяхъ, въ этомъ ученіи о законѣ противорѣчія замѣнено понятіе неистинности пары противорѣчащихъ другъ другу сужденій понятіемъ реальной несовмѣстимости ихъ въ умѣ одного человѣка. Иными словами, Милль вмѣсто того, чтобы разсматривать логическій законъ, говорящій о свойствахъ истины («*S* есть *P*» и «*S* не есть *P*» не суть вмѣстѣ истина), разсматриваетъ психологическій законъ: «человѣкъ не можетъ вѣрить вмѣстѣ въ то, что «*S* есть *P*» и «*S* не есть *P*». Глубокая разница между этими двумя законами видна изъ слѣдующаго: первый изъ нихъ относится къ объектамъ, а второй къ субъекту, въ первомъ изъ нихъ рѣчь идетъ о свойствѣ того, что́ мыслится, а во второмъ—о свойствѣ того, кто мыслитъ. Первый изъ этихъ законовъ абсолютно точенъ: если бы кому либо и вздумалось вѣрить въ то, что «*S* есть *P*» и «*S* не есть *P*» суть вмѣстѣ истина, отъ этого такая пара сужденій не сдѣлалась бы истинною. Наоборотъ, второй законъ есть весьма неточное эмпирическое обобщеніе. Весьма нерѣдки случаи, когда человѣкъ въ бреду, въ состояніи душевной болѣзни или, наконецъ, просто по невниманію, забывчивости и т. п. утверждаетъ и то, что «*S* есть *P*», и то, что «*S* не есть *P*». Тотъ, кто хочетъ сдѣлать эмпирическое обобщеніе, упоминаемое Миллемъ, болѣе точнымъ, долженъ внести въ него рядъ поправокъ, соотвѣтствующихъ перечисленнымъ выше случаямъ, и формулировать его такъ: «душевно нормальный человѣкъ при достаточномъ сосредоточеніи вниманія и т. п..... не можетъ вмѣстѣ вѣрить въ то, что «*S* есть *P*» и «*S* не есть *P*».

---

[1]) Милль. Обзоръ философіи В. Гамильтона, гл. XXI.

Безъ сомнѣнія, психологія даже еще и не пыталась установить точно этотъ законъ, и, если она когда либо возьмется за это дѣло, ей придется произвести спеціальныя наблюденія и эксперименты, чтобы сколько нибудь болѣе точно выразить его. Наоборотъ, логическій законъ противорѣчія, установленный еще со временъ Аристотеля, не нуждается ни въ какихъ поправкахъ и совершенно точно выражаетъ одно изъ свойствъ истины.

Перечисленныя вкратцѣ черты, характерныя для большинства современныхъ теорій знанія, борьба съ натурализмомъ, генетизмомъ, догматическими предпосылками и психологизмомъ, ясно показываютъ, какъ рѣзко отличается теорія знанія отъ спеціальныхъ наукъ, отъ физики, физіологіи, исторіи и т. п. Вслѣдствіе новизны и утонченности различенія понятій въ этой наукѣ въ настоящее время даже и тѣ требованія, которыя одинаково ставятся представителями различныхъ школъ, понимаются однако въ этихъ школахъ крайне различно. Такъ, нерѣдко два гносеолога, одинаково отрицательно относящіеся къ психологизму, вступая въ споръ, обвиняютъ другъ друга въ безотчетномъ психологизмѣ. Наоборотъ, иногда гносеологъ, открыто признающій себя сторонникомъ психологизма, безотчетно развиваетъ свои теоріи въ духѣ антипсихологизма. Неудивительно поэтому, что въ теоріи знанія существуетъ огромное количество школъ, и литература этой науки громадна. Чтобы овладѣтъ основами ея и подготовиться къ изученію современнаго состоянія ея, необходимо изучить въ упрощенномъ видѣ нѣсколько типичныхъ направленій ея и избрать эти направленія, опираясь на какую нибудь классификацію гносеологическихъ теорій. Для того, чтобы основы классификаціи, соотвѣтственно которой будетъ построено дальнѣйшее изложеніе «Введенія въ теорію знанія», были вполнѣ понятными, мы начнемъ съ подробнаго разсмотрѣнія дофилософскаго инстинктивнаго представленія о знаніи, называемаго наивнымъ реализмомъ, познакомимся съ тѣмъ, какъ это наивное представленіе о знаніи падаетъ, и какими теоріями оно неизбѣжно замѣняется. Разсматривая процессъ паденія наивнаго реализма, читатель самъ легко построитъ ту классификацію направленій въ теоріи знанія, которая будетъ предложена ниже.

ГЛАВА II.

Наивный реализмъ.

Въ началѣ, какъ уже сказано выше, человѣческій умъ интересуется не вопросомъ о томъ, что такое знаніе, а вопросомъ о томъ, что такое міръ, что такое бытіе. И только послѣ того, какъ многочисленныя попытки познать міръ оказываются неудачными, человѣкъ начинаетъ изслѣдовать самоё свою способность познанія, чтобы предохранить себя отъ ошибокъ при пользованіи ею. Этотъ порядокъ постановки проблемъ вполнѣ понятенъ: знаніе есть орудіе для достиженія истины, а мы начинаемъ спеціально интересоваться своими орудіями только тогда, когда цѣль оказывается настолько сложною и трудною, что достиженіе ея требуетъ предварительной выработки орудій и ознакомленія съ ними. Между тѣмъ на первыхъ порахъ человѣку кажется, что познать міръ можно безъ особеннаго труда. Стоитъ только раскрыть глаза и начать разсматривать вещи, прислушиваться къ звукамъ, издаваемымъ ими, осязать ихъ и т. п., и мы воспримемъ ихъ такими, какъ онѣ существуютъ въ дѣйствительности. Стволъ молодой березы, стоящей у моего окна, бѣлъ, твердъ и занимаетъ опредѣленное пространство въ глубину, ширину и высоту, листья ея зелены и шелестятъ отъ вѣтра, а верхушка колеблется, и все это существуетъ не только тогда, когда я воспринимаю березу своими глазами, ушами, осязаніемъ, но и тогда, когда я уѣзжаю изъ дому. Такое представленіе о познаніи вещей называется наивнымъ реализмомъ. Это реализмъ, такъ какъ воспринимаемыя съ помощью органовъ чувствъ вещи считаются при этомъ обладающими транссубъективной [1]) реальностью. Наивность этого реализма состоитъ въ томъ что онъ совсѣмъ не задаетъ себѣ вопроса, какъ возможно такое отношеніе между вещью и познающимъ существомъ, чтобы вещь была воспринята или вообще познана. Онъ не задается даже вопросомъ о томъ, есть ли воспринятая мною вещь под-

[1]) Транссубъективный—принадлежащій къ внѣшнему міру.

линникъ или копія Въ самомъ дѣлѣ, если я познаю дерево, воспринимая его глазами или осязая его, то возникаетъ вопросъ, есть ли видимый мною образъ чего то цвѣтного, высокаго и т. п. само дерево или же это только мое представленіе о деревѣ, моя мысль о деревѣ. Въ первомъ случаѣ для объясненія процесса знанія допущено существованіе только двухъ вещей—моего я и дерева; во-второмъ же случаѣ допущено, что существуютъ три вещи—мое *я*, дерево и какъ бы отраженіе дерева во мнѣ, мое представленіе о деревѣ. Согласно первому предположенію, я познаю дерево въ подлинникѣ, а согласно второму, я познаю дерево только посредствомъ копіи съ него, возникающей въ моемъ умѣ. Если правильно первое ученіе о знаніи, то возникаетъ новый вопросъ: какимъ образомъ столь различныя вещи, какъ *я* и дерево, вступаютъ въ столь тѣсное отношеніе, что я воспринимаю само дерево, какъ бы обладаю имъ въ своемъ знаніи. Въ случаѣ же второго отвѣта возникаетъ вопросъ, какъ возможно отраженіе дерева во мнѣ, и есть ли это отраженіе точная копія дерева или нѣтъ, т.-е. похоже ли мое представленіе о деревѣ на само дерево или нѣтъ.

Наивный реализмъ не задается этими вопросами; онъ даже не анализируетъ состава воспріятія и сужденія, а прямо приступаетъ къ познанію дѣйствительности и построенію міровоззрѣнія, увѣренный въ томъ, что вещи существуютъ такъ, какъ мы воспринимаемъ ихъ. Однако многочисленные факты весьма быстро разрушаютъ эту увѣренность и неизбѣжно заставляютъ заняться изслѣдованіемъ самого процесса знанія и отказаться отъ наивнаго реализма. Перечислимъ вкратцѣ эти факты, не занимаясь пока изслѣдованіемъ того, какіе окончательные выводы вытекаютъ изъ нихъ.

Уже древніе греческіе философы обратили вниманіе на то, что для человѣка здороваго медъ сладокъ, а для больного разлитіемъ желчи медъ горекъ [1]), что вкусъ пищи различенъ въ зависимости отъ того, сухъ или влаженъ языкъ, что осязательныя ощущенія получаются различныя въ зависимости отъ

[1]) Демокритъ, греческій философъ, жившій между 460 и 360 г. до Р. Хр.

того, напр., дотрогиваемся ли мы до вещи гладкою кожею, или кожею, покрытою волосами, и т. п.

Въ новой философіи Декартъ (французскій философъ 1596—1650) говоритъ: «многократный опытъ мало-по-малу разрушилъ все довѣріе, которое я оказывалъ моимъ чувствамъ. Ибо я часто наблюдалъ, что башни, казавшіяся мнѣ издали круглыми, являлись четыреугольными вблизи, а исполинскія статуи, воздвигнутыя на самой вершинѣ этихъ башенъ, казались мнѣ маленькими, когда я смотрѣлъ на нихъ снизу. И точно такъ же въ безконечномъ числѣ другихъ случаевъ я находилъ заблужденія въ сужденіяхъ, основанныхъ на свидѣтельствѣ внѣшнихъ чувствъ—и не только внѣшнихъ, но даже и внутреннихъ. Ибо существуетъ ли чувство болѣе внутреннее и болѣе близкое, чѣмъ боль? А между тѣмъ я нѣкогда слышалъ отъ лицъ, у которыхъ были отрѣзаны руки и ноги, что имъ иногда казалось, будто бы они чувствуютъ боль въ отрѣзанныхъ членахъ» [1]).

Локкъ (англійскій философъ, 1632—1704) обращаетъ вниманіе на то, что если опустить двѣ руки въ сосудъ съ водою, то можетъ случиться, что для одной руки вода будетъ холодною, а для другой теплою, напр., если рука передъ этимъ была погружена въ воду съ тающимъ льдомъ [2]).

Какъ извѣстно, количество этихъ примѣровъ можетъ быть чрезвычайно увеличено. Люди, страдающіе, такъ называемою, цвѣтовою слѣпотою, видятъ вещи окрашенными совершенно иначе, чѣмъ люди съ нормальнымъ зрѣніемъ. Такъ, для нѣкоторыхъ людей вишня имѣетъ тотъ же цвѣтъ, что и листья. Такая болѣзнь можетъ быть временною. Напр., при отравленіи сантониномъ ярко освѣщенные предметы представляются окрашенными въ желтый цвѣтъ. Мало того, простое утомленіе глаза служитъ причиною измѣненія воспріятія цвѣта. Такъ, бѣлая бумага кажется утомленному глазу сѣрою.

Воспріятіе пространственной формы вещей зависитъ не только отъ свойствъ воспринимаемаго объекта, но и въ высшей сте-

---

[1]) Декартъ. Метафизическія размышленія, перев. подъ ред. А. И. Введенскаго, стр. 82.

[2]) Локкъ, Опытъ о челов. разумѣ, перев. Савина, стр. 114 с.

пени измѣняется въ зависимости отъ окружающей среды (напр., палка, опущенная однимъ концомъ въ воду, кажется переломленною) и отъ состоянія глаза или осязающихъ органовъ. Мало того, даже воспріятіе количества вещей обусловливается этими факторами: напр., если вывести глазное яблоко изъ нормальнаго положенія, то предметы представляются удвоенными.

Ощущенія свѣта получаются не только тогда, когда мы смотримъ, раскрывъ глаза, на какой-либо освѣщенный предметъ, но и отъ самыхъ разнообразныхъ другихъ причинъ. Если надавить пальцемъ глазное яблоко сбоку и вывести его изъ нормальнаго положенія, то въ полѣ зрѣнія будетъ замѣтенъ свѣтлый кружокъ. Ощущеніе свѣта можно получить также дѣйствуя не на глазъ, а на самый зрительный нервъ. Такъ, во время операцій при перерѣзкѣ зрительнаго нерва у больного возникаетъ ощущеніе сильнаго свѣта. Такое же ощущеніе возникаетъ при надавливаніи на зрительный нервъ, а также при возбужденіи его посредствомъ электрическаго тока. Точно такъ же слуховыя ощущенія возникаютъ не только тогда, когда до уха доходятъ колебанія воздуха. «Звонъ въ ушахъ» мы слышимъ тогда, когда расширенные кровеносные сосуды или какая-нибудь опухоль производятъ давленіе на слуховой нервъ. При перерѣзкѣ слухового нерва и при раздраженіи его электрическимъ токомъ также получается ощущеніе звука. Итакъ, различныя причины, дѣйствуя на одинъ и тотъ же органъ чувствъ или нервъ, вызываютъ одно и тоже ощущеніе; и наоборотъ, одна и та же причина (электрическій токъ), дѣйствуя на различные органы чувствъ или нервы (зрительный, слуховой и т. п.), вызываетъ различныя ощущенія.

Отсюда легко придти къ выводу, что цвѣта, звуки, запахи и т. п. чувственно познаваемыя качества вещей не принадлежатъ самимъ вещамъ, а являются лишь слѣдствіемъ дѣйствія вещей внѣшняго міра на наше тѣло. Но эти слѣдствія могутъ быть вовсе не похожи на причины, вызвавшія ихъ. Такъ, напр., причиною ощущенія звука, когда я слышу игру на скрипкѣ, служатъ колебанія струнъ и возникающія вслѣдствіе этого движенія частицъ воздуха, распространяющіяся въ свою очередь вплоть до моего уха и сотрясающія мою бара-

банную перепонку. Очевидно, въ этомъ случаѣ нѣтъ ни малѣйшаго сходства, между тѣмъ, что происходитъ внѣ меня, и тѣмъ, что я воспринимаю: тамъ, внѣ меня только прыжки частицъ воздуха, а въ моемъ воспріятіи (въ моей душевной жизни) вмѣсто того чудные звуки сонаты Бетховена. Представимъ себѣ, что глухой скрипачъ играетъ въ пустынѣ и рядомъ съ нимъ нѣтъ ни одного существа, обладающаго ушами (вообще органомъ для слуховыхъ воспріятій); въ такомъ случаѣ его игра не создаетъ ни одного звука, а производитъ только движенія частицъ воздуха и другихъ тѣлъ. Допустимъ, что цвѣта, вкусы, запахи и т. п. такъ же не похожи на вызвавшія ихъ причины, какъ звукъ не похожъ на движенія частицъ воздуха, и тогда придется признать что наблюдая вещи съ помощью глазъ, ушей, осязанія и т. п., мы еще вовсе не познаемъ міра, находящагося внѣ насъ, а знакомимся только со своими ощущеніями, вызванными въ насъ неизвѣстною причиною. Листья деревьевъ не зелены, цвѣты черемухи не бѣлы, верхушки сосенъ, колеблемыя вѣтромъ, не наполняютъ лѣсъ меланхолическимъ шумомъ, и луга не залиты яркимъ свѣтомъ солнца, если въ лѣсу и на лугу нѣтъ существа, обладающаго зрѣніемъ и слухомъ, у котораго возникли бы всѣ эти ощущенія подъ вліяніемъ какихъ-то свойствъ лѣса и луга, свойствъ, вовсе не похожихъ, можетъ быть, на вызываемыя ими ощущенія.

Твердая почва подъ ногами наивнаго реалиста колеблется, какъ только появляются на сцену приведенныя выше соображенія. Оказывается, что раньше, чѣмъ расширять опытъ и записывать свои воспріятія, нужно подвергнуть критикѣ свои сужденія, основанныя на воспріятіи, и вообще свою способность знанія, чтобы опредѣлить, что́ и какъ она можетъ дать. Однако само собою разумѣется, что къ тому времени, когда наивный реалистъ начинаетъ понимать необходимость рѣшенія этой задачи, онъ уже обладаетъ сложившимся и прочно укоренившимся міровоззрѣніемъ. Напр., онъ уже совершенно увѣренъ въ существованіи внѣшняго міра и матеріальныхъ вещей въ немъ, въ существованіи своего тѣла, въ бытіи другихъ людей, какъ существъ, чувствующихъ и размышляющихъ и т. п. Значитъ, для него вопросъ заключается

не просто въ томъ, что́ такое знаніе (каковъ его составъ, и что такое истина), а формулируется слѣдующимъ образомъ: что́ такое знаніе, если познающій субъектъ обладаетъ такимъ-то (пространственнымъ, твердымъ и т. п.) тѣломъ, если онъ находится среди такихъ-то (деревья, солнце, животныя, другіе люди и т. п.) вещей внѣшняго міра, и если связь между познающимъ субъектомъ и внѣшнимъ міромъ, обусловлена причиннымъ взаимодѣйствіемъ. Иными словами, наивный реалистъ собирается рѣшать вопросъ, что такое знаніе, опираясь на уже сложившееся міровоззрѣніе. Это міровоззрѣніе было построено путемъ разсмотрѣнія не познавательныхъ процессовъ, а такихъ процессовъ, какъ физическія, физіологическія и т. п. событія, для осуществленія которыхъ важнѣйшее значеніе имѣетъ отношеніе причинной связи между ними. Неудивительно поэтому, что приступая даже и къ изученію такого отличнаго отъ объектовъ физики, физіологіи и т. п. явленія, какъ знаніе, наивный реализмъ подходитъ къ нему съ готовымъ шаблономъ и воображаетъ, будто опытное знаніе человѣка о предметѣ внѣшняго міра можетъ возникнуть не иначе, какъ благодаря причинному воздѣйствію предмета на тѣло или душу познающаго субъекта, вслѣдствіе чего въ познающемъ субъектѣ возникаютъ ощущенія. Легко предвидѣть, что это превращеніе познавательнаго отношенія субъекта къ предмету въ причинное отношеніе между ними, должно привести къ непреодолимымъ затрудненіямъ и противорѣчіямъ въ теоріи знанія, которыя подробно будутъ разсмотрѣны ниже. Теперь же ограничимся только указаніемъ на двѣ методологическія ошибки, совершаемыя при подобномъ построеніи теоріи знанія. Во-первыхъ, въ такой теоріи знанія есть кругъ: сознательное построеніе теоріи знанія опирается на безотчетную теорію знанія (наивно-реалистическую); вслѣдствіе этого, во-вторыхъ, въ такой теоріи знанія есть положенія, принятыя на вѣру, безъ критики, какъ догматы, и потому вся теорія, опирающаяся на нихъ, можетъ быть названа догматическою.

Слѣдствіемъ этихъ методологическихъ промаховъ является то, что въ подобныхъ построеніяхъ концы съ концами не сходятся, именно оказывается, что если міръ таковъ, какимъ его

изобразила онтологія догматическаго мыслителя, то онъ не могъ бы быть познанъ, а если онъ можетъ быть познанъ, то онъ не таковъ, какимъ его изобразила онтологія. Иными словами, онтологія и теорія знанія догматическаго мыслителя противорѣчатъ другъ другу; вопросъ о томъ, какъ возможно познаніе, становится или неразрѣшимымъ или крайне затруднительнымъ, требующимъ въ высшей степени сложныхъ и запутанныхъ допущеній. Отсюда возникаетъ скептицизмъ или— и это въ лучшемъ случаѣ—замѣна наивности дурною ея противоположностью—искусственностью, и отреченіе отъ реализма. Иными словами, въ основѣ такихъ построеній лежитъ безотчетный наивный реализмъ, а завершеніе этихъ построеній содержитъ въ себѣ рѣшительное устраненіе и наивности, и реализма, и въ этомъ смыслѣ опять-таки концы съ концами не сходятся.

Вполнѣ свободною отъ этихъ недостатковъ можетъ быть только критическая теорія знанія, т.-е. теорія, не опирающаяся ни на какіе догматы, традиціи и инстинктивно усвоенныя мнѣнія и принимающая всякое новое понятіе только послѣ самостоятельнаго изслѣдованія и критики. Само собою разумѣется, такой теоріи знанія, которая съ полнымъ правомъ могла бы называться критическою, еще нѣтъ [1]), а если бы такая теорія и существовала, то новичку въ философіи, никогда не задумывавшемуся надъ понятіями, усвоенными съ дѣтства (напр., подъ вліяніемъ языка) и не привыкшему къ утонченной философской критикѣ, самая постановка проблемъ показалась бы странною и непонятною. Только испытавъ рядъ разочарованій, онъ пойметъ необходимость отказаться отъ первобытныхъ взглядовъ на міръ, живо перечувствуетъ драматическое положеніе философіи, все вновь и вновь перестраивающей міровоззрѣніе, и начнетъ самостоятельно философ-

[1]) Правда, гносеологическое направленіе, основанное Кантомъ, называется критицизмомъ, однако впослѣдствіи мы увидимъ, что его теорія знанія изобилуетъ догматическими элементами и вовсе не представляетъ собою идеала критической философіи. Теорія знанія Канта имѣетъ право называться критическою только потому, что Кантъ первый ясно выставилъ требованіе строить теорію знанія, не опираясь ни на какіе догматы, хотя самъ еще и не осуществилъ этого требованія.

ствовать или, по крайней мѣрѣ, съ живымъ интересомъ слѣдить за чужимъ философствованіемъ. Поэтому лучше всего познакомиться сначала съ простѣйшими догматическими теоріями знанія, являющимися въ мышленіи современнаго европейца на смѣну наивнаго реализма тогда, когда подъ вліяніемъ фактовъ, перечисленныхъ выше, возникаетъ убѣжденіе, что чувственныя качества не могутъ принадлежать самимъ вещамъ. Эти догматическія теоріи знанія приводятъ къ еще бо̀льшимъ затрудненіямъ, такъ какъ опираются на ложныя представленія о строеніи міра.

Одно изъ такихъ ложныхъ представленій было уже указано: оно заключается въ отожествленіи познавательнаго отношенія между субъектомъ и предметомъ знанія съ отношеніемъ причиннаго взаимодѣйствія. Другой не менѣе опасный для теоріи знанія подводный камень заключается въ догматическомъ понятіи субстанціи, кажущемся самоочевиднымъ и потому, обыкновенно, безъ всякой критики и изслѣдованія полагаемомъ въ основу теоріи знанія.

Читатель, не знакомый съ философскимъ анализомъ основныхъ понятій и съ философскою терминологіею, пожалуй, скажетъ, что онъ никакихъ субстанцій не знаетъ, и потому его міровоззрѣніе вовсе не подвержено вліянію этого понятія. Но, конечно, сдѣлавшій такое замѣчаніе былъ бы глубоко неправъ. Многіе никогда въ жизни не задумываются надъ понятіемъ причинности и не формулируютъ его, а между тѣмъ всѣ люди на каждомъ шагу, высказывая такое сужденіе, какъ «вѣтеръ сорвалъ шляпу съ моей головы», разсматриваютъ событія, какъ причинно связанныя между собою. Точно такъ же въ сужденіяхъ въ родѣ «крыша нашего дома зеленая», «клей затвердѣлъ», «яблоко упало съ яблони» мы разсматриваемъ вещи, какъ обладающія свойствами: зеленость, твердость, паденіе существуютъ не сами по себѣ, а суть свойства (или событія), принадлежащія крышѣ, клею, яблоку. Здѣсь есть матеріалъ для образованія понятія субстанціи, такъ какъ въ философіи субстанціею называется носитель свойствъ, событій и процессовъ [1]). Нетрудно убѣдиться въ томъ, что это

[1]) Слѣдуетъ имѣть въ виду, что понятіе субстанціи имѣетъ различное содержаніе въ разныхъ философскихъ системахъ. Здѣсь мы излагаемъ

понятіе играетъ огромную роль въ нашихъ представленіяхъ о мірѣ. Въ каждой вещи мы склонны различать самоё вещь (сущность) и свойства, которыми она обладаетъ; разсматривая золотую монету, мы вовсе не думаемъ, будто желтизна, твердость, тяжесть, ковкость есть золото; золотомъ мы называемъ то какъ бы ядро вещи, которое обладаетъ желтизною, тяжестью и т. п., но само не есть желтизна, тяжесть и т. п.; оно стоитъ какъ бы позади этихъ свойствъ и глубже ихъ, составляя подкладку ихъ, и потому можетъ быть названо субстанціею [1]). Какое бы событіе ни совершилось въ окружающей средѣ, мы тотчасъ же задаемся вопросомъ, кто или что обладаетъ имъ, и рано или поздно пріурочиваемъ его къ какому-либо носителю. Что скрипнуло?—дверь. Что движется?—мячъ, стрѣлка часовъ, вообще какая либо частица матеріи. Что холодное находится подъ моею рукою?—Дверной засовъ.

Не только матеріальныя, но и духовныя свойства и событія разсматриваются, какъ пріуроченныя къ какимъ-то носителямъ. Радость или печаль не существуютъ сами по себѣ: всегда есть кто нибудь, кто скажетъ «*я* радуюсь» или «*я* опечаленъ», т.-е. сознаетъ радость или печаль, какъ состояніе своего *я* (подобно тому, какъ желтизна есть свойство золота). Точно такъ же всѣ другіе духовные процессы, вниманіе, хотѣніе, размышленіе и т. п. испытываются, какъ состоянія какого либо я (я внимателенъ, я хочу играть на скрипкѣ, я размышляю и т. п.); въ самомъ дѣлѣ, я есть то, что обладаетъ радостью, вниманіемъ, хотѣніемъ и т. п., служитъ носителемъ этихъ состояній, но само оно не есть ни одно изъ этихъ состояній; слѣдовательно, я, какъ носитель духовныхъ состояній, можетъ быть названо субстанціею.

Нѣкоторые философы допускаютъ существованіе двухъ видовъ субстанцій, рѣзко отличающихся другъ отъ друга: однѣ субстанціи служатъ носителями только матеріальныхъ свойствъ и процессовъ (напр., цвѣта, теплоты, протяженности, движенія),

---

лишь одно изъ возможныхъ, наиболѣе популярныхъ пониманій того, что такое субстанція.

[1]) Латинское слово substantia происходитъ отъ глагола substare—стоять подъ чѣмъ либо.

такая субстанція называется матеріею; другія субстанціи служатъ носителями только духовныхъ свойствъ и процессовъ (чувствъ, хотѣній и т. п.); такая субстанція называется духомъ. Впрочемъ, ученія о видахъ субстанцій чрезвычайно различны. Такъ, напр., нѣкоторые философы полагаютъ, что духовныхъ субстанцій вовсе нѣтъ, и что носителемъ духовныхъ состояній служитъ матерія, именно человѣческое тѣло (нервная система, мозгъ) [1]).

Особенно характерна для многихъ міровоззрѣній склонность разсматривать всякій процессъ, событіе и свойство, какъ что-то цѣликомъ принадлежащее какой либо одной субстанціи. Такъ, напр., разсматривая пожелтѣвшій листъ клена, легко придти къ ошибочной мысли, будто «эта желтизна» цѣликомъ принадлежитъ «этому листу», какъ что-то, что сполна существуетъ «въ немъ» (между тѣмъ, какъ возможно, что желтизна существуетъ лишь въ томъ случаѣ, когда кромѣ листа, есть глазъ, воспринимающій листъ и свѣтовые лучи, отражаемые листомъ); точно такъ же, наблюдая движеніе падающаго камня, многіе представляютъ себѣ движеніе, какъ событіе, сполна осуществляющееся именно въ самомъ этомъ камнѣ, цѣликомъ носимое исключительно самимъ этимъ камнемъ. Слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія міръ распадается на обособленныя по своему составу другъ отъ друга субстанціи, изъ которыхъ каждая оказывается носительницею своихъ особыхъ свойствъ и процессовъ: «эти колебанія принадлежатъ этому маятнику», «эта бѣлизна заключена въ этомъ молокѣ», «мелочная зависть таится въ душѣ NN» и т. п.

Для теоріи знанія такое представленіе о субстанціяхъ и ихъ свойствахъ имѣетъ огромное значеніе, особенно въ вопросѣ объ отношеніи между познающимъ субъектомъ (я), познаваемымъ транссубъективнымъ объектомъ (предметомъ) и познаніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что я (познающій субъектъ) воспринимаю какую-нибудь вещь внѣшняго міра, напр., дерево. Въ такомъ случаѣ на лицо есть: 1) мое я, 2) мое знаніе (мое

[1]) Для краткости условимся называть въ дальнѣйшемъ то ученіе, согласно которому особыя духовныя субстанціи существуютъ спиритуалистическимъ, а то, согласно которому существуютъ только матеріальныя субстанціи,—матеріалистическимъ.

воспріятіе) о деревѣ и 3) само дерево. Спрашивается, кому принадлежитъ знаніе.—Безъ сомнѣнія, не дереву, а мнѣ, познающему субъекту; слѣдовательно, (съ той точки зрѣнія на субстанціи, которая изложена выше) знаніе складывается изъ состояній, цѣликомъ находящихся внутри познающаго субъекта. Именно, по мнѣнію спиритуалистовъ, оно состоитъ изъ представленій, понятій, сужденій и умозаключеній, совершающихся въ моей душѣ, а по мнѣнію матеріалистовъ оно обусловливается движеніями (или вообще физико-химическими измѣненіями) частицъ моего мозга. Во всякомъ случаѣ, и съ той и съ другой точки зрѣнія знаніе цѣликомъ находится въ составѣ познающаго индидуума (въ его душѣ или въ его черепной коробкѣ), наоборотъ, дерево (познаваемое бытіе) находится внѣ души и внѣ тѣла познающаго субъекта. Слѣдовательно, знаніе и познаваемое бытіе (знаніе о деревѣ и бытіе самого дерева) обособлены другъ отъ друга: познаваемое бытіе не входитъ въ составъ знанія, а находится внѣ его. Въ самомъ дѣлѣ, знаніе о деревѣ складывается изъ представленій о деревѣ, т.-е. изъ психическихъ состояній познающаго субъекта, а само дерево есть матеріальное бытіе, входящее въ составъ внѣшняго міра и не обладающее никакою психическою жизнью. Даже и съ точки зрѣнія крайняго матеріализма, считающаго психическую жизнь движеніемъ частицъ мозга, приходится утверждать, что познаваемое бытіе находится внѣ знанія: въ самомъ дѣлѣ, быть можетъ, мое представленіе о деревѣ есть не что иное, какъ движеніе частицъ моего мозга, вызванное движеніями частицъ самого дерева, подѣйствовавшими на мое тѣло (на зрительный нервъ, осязательные нервы и т. п.); но какъ бы ни были сходны тѣ и другія движенія, какъ бы ни была тѣсна причинная зависимость ихъ другъ отъ друга, все же очевидно, что движенія частицъ дерева находятся внѣ движеній частицъ моего мозга: процессъ знанія—внутри моей черепной коробки, а познаваемое бытіе—внѣ ея, иными словами, познаваемое бытіе не входитъ въ составъ самого знанія, находится внѣ его.

Такія теоріи знанія, утверждающія, что бытіе, служащее предметомъ знанія или составляющее причину возникновенія знанія, находится внѣ состава знанія, можно назвать транс-

цендентными [1]). Въ самомъ дѣлѣ, согласно этимъ теоріямъ существуетъ расколъ (раздвоеніе) между знаніемъ и бытіемъ: знаніе стоитъ на одной сторонѣ, а бытіе на другой, и отношеніе между ними возможно не иначе, какъ путемъ перехода изъ области бытія въ область знанія или наоборотъ. Этотъ переходъ возможенъ въ двоякой формѣ: во-первыхъ, изъ области бытія въ область знанія, если допустить, что бытіе, находящееся внѣ познающаго субъекта, есть причина возникновенія знанія въ субъектѣ (знаніе есть трансцендентное дѣйствіе бытія) и, во-вторыхъ, изъ области знанія въ область бытія, если допустить, что знаніе, заключенное въ субъектѣ, служитъ выраженіемъ (напр. копіей или символомъ) бытія, находящагося внѣ субъекта (знаніе имѣетъ трансцендентное значеніе).

Легко догадаться, что допущеніе трансцендентности бытія знанію (раскола между знаніемъ и бытіемъ) приводитъ къ чрезвычайно труднымъ, быть можетъ, даже неразрѣшимымъ проблемамъ въ гносеологіи. Такъ, напр., врядъ ли можно, не впадая въ противорѣчія, установить, въ какой степени и въ какомъ смыслѣ знаніе служитъ копіею бытія. Точно такъ же трудно понять, какимъ образомъ бытіе, находясь внѣ познающаго субъекта, вызываетъ въ немъ знаніе, въ особенности если это бытіе принадлежитъ къ матеріальному міру, а знаніе состоитъ изъ психическихъ состояній. Неудивительно поэтому, что въ современной философіи трансцендентныя теоріи знанія начинаютъ сходить со сцены и уступать мѣсто имманентнымъ теоріямъ знанія [2]), т.-е. теоріямъ, утверждающимъ, что бытіе, обусловливающее процессъ знанія и служащее предметомъ знанія, входитъ въ составъ самого знанія (имманентно процессу знанія, а не трансцендентно въ отношеніи къ нему).

Мы займемся сначала подробнымъ разсмотрѣніемъ трансцендентныхъ теорій знанія, такъ какъ современному европейцу онѣ кажутся на первыхъ порахъ болѣе простыми и болѣе

---

[1]) Латинское слово transcendens означаетъ «переходящій куда либо или черезъ что либо».

[2]) Латинское слово immanens означаетъ «остающійся внутри чего-либо».

естественными, пока критика не вскроетъ въ нихъ затрудненія и противорѣчія, обязывающія перейти отъ нихъ къ имманентнымъ теоріямъ.

ГЛАВА III.

Трансцендентныя теоріи знанія.

Если знаніе есть цѣликомъ состояніе познающаго субъекта, то спрашивается, какъ въ познающемъ субъектѣ возникаетъ и строится знаніе о внѣшнемъ мірѣ (о транссубъективномъ мірѣ). На этотъ вопросъ возможны два отвѣта: одни утверждаютъ, что знаніе о внѣшнемъ мірѣ можно построить сполна или главнымъ образомъ изъ тѣхъ состояній, которыя возникаютъ въ познающемъ субъектѣ, какъ результатъ воздѣйствія на него транссубъективнаго міра; иными словами, они хотятъ построить все знаніе изъ пассивныхъ испытываній познающаго субъекта, изъ данныхъ опыта, разсматривая эти данныя, какъ слѣдствія воздѣйствія внѣшняго міра на познающее существо. Наоборотъ, другіе полагаютъ, что этимъ пассивнымъ путемъ нельзя узнать свойствъ самого внѣшняго міра, и утверждаютъ, что субъектъ можетъ получить достовѣрное научное знаніе о внѣшнемъ мірѣ не путемъ общенія съ этимъ міромъ, а изнутри себя, путемъ самодѣятельности своего духа, именно посредствомъ дѣятельности своего разума, посредствомъ мышленія.

Первое направленіе есть трансцендентный эмпиризмъ [1]), а второе—трансцендентный раціонализмъ [2]).

Слѣдуетъ замѣтить, что эмпиризмъ и раціонализмъ могутъ быть какъ трансцендентными, такъ и имманентными. Но въ этой главѣ мы будемъ заниматься разсмотрѣніемъ только трансцендентныхъ формъ эмпиризма и раціонализма.

Изъ того, какъ трансцендентный эмпиризмъ подходитъ къ проблемѣ истины, видно, что его теорія должна имѣть гене-

---

[1]) Греческое слово ἐμπειρία значитъ опытъ.

[2]) Латинское слово ratio значитъ разумъ.

тическій характеръ, т.-е. объяснять свойства истины процессомъ происхожденія знанія. Въ связи съ этимъ она должна быть натуралистическою и психо-физіологическою или, по крайней мѣрѣ, психологическою. Трансцендентный раціонализмъ обладаетъ въ значительной мѣрѣ тѣми же свойствами, однако, изъ опредѣленія трансцендентнаго раціонализма это еще не видно и можетъ быть замѣчено только послѣ подробнаго знакомства съ нимъ.

А. Трансцендентный эмпиризмъ.

Историческимъ примѣромъ трансцендентнаго эмпиризма могутъ служить теоріи знанія англійскихъ философовъ XVII и XVIII вв.—Бекона (1561—1626), Гоббеса (1588—1679), Локка (1632—1704), Беркли (1685—1753) и Юма (1711—1776).

Въ началѣ своего развитія этотъ эмпиризмъ склоненъ былъ строить все знаніе исключительно изъ данныхъ внѣшняго опыта (цвѣта, звуки и т. п.), т.-е. изъ тѣхъ матеріаловъ, которые получаются благодаря дѣятельности глазъ, ушей, осязанія и т. п. Отсюда въ метафизикѣ неизбѣжно долженъ былъ возникнуть матеріализмъ, т.-е. ученіе о томъ, что въ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ матеріи и ея свойствъ, или по крайней мѣрѣ склонность къ матеріализму (Беконъ, Гоббесъ). Однако уже Локкъ обратилъ вниманіе на то, что опытъ имѣетъ гораздо болѣе сложное строеніе. Въ самомъ дѣлѣ, міръ, насколько онъ извѣстенъ благодаря опыту, вовсе не состоитъ только изъ того, что можно увидѣть, потрогать или положить на языкъ, вообще воспринять съ помощью внѣшнихъ чувствъ. Такъ, свои радости, печали, желанія и т. п. человѣкъ не можетъ ощупывать или разсматривать глазами, а между тѣмъ онъ способенъ наблюдать, описывать и изучать ихъ; для того, чтобы дать себѣ отчетъ въ нихъ, намъ достаточно сосредоточить на нихъ свое вниманіе и путемъ сравненія отличить ихъ другъ отъ друга и отъ внѣшняго міра. Ввиду этого Локкъ, а вмѣстѣ съ нимъ и многіе другіе философы рѣзко отличаютъ внутренній опытъ отъ внѣшняго; по ихъ мнѣнію, внутренній опытъ есть непосредственное знаніе познающаго субъекта о своихъ собственныхъ душевныхъ состояніяхъ;

наоборотъ, внѣшній опытъ есть знаніе опосредствованное, именно пріобрѣтенное при посредствѣ органовъ внѣшнихъ чувствъ (чувственное знаніе). Поэтому во внутреннемъ опытѣ мы познаемъ предметъ (свою печаль, свое желаніе, вообще свою душевную жизнь) въ неискаженной, ничѣмъ не измѣненной формѣ (безъ всякаго посредства), т.-е. такъ, какъ онъ дѣйствительно существуетъ. Наоборотъ, внѣшній опытъ даетъ свѣдѣнія не о самомъ транссубъективномъ мірѣ, а только о его дѣйствіяхъ на наши органы чувствъ. Эти дѣйствія могутъ быть совершенно не похожими на свою причину; напр., ощущеніе звука совершенно не похоже на вызвавшія его колебанія струнъ.

Отсюда легко придти къ мысли, что познавательная цѣнность данныхъ внѣшняго опыта не велика. Такъ, Локкъ, ссылаясь на соображенія въ родѣ тѣхъ, которыя приведены были выше противъ наивнаго реализма, утверждаетъ, что цвѣта, звуки, запахи и т. п. не суть качества, находящіяся въ самихъ вещахъ; по его мнѣнію, тѣла состоятъ изъ мельчайшихъ частицъ, различныхъ по своему движенію, фигурѣ и объему, и толчки этихъ частицъ о наше тѣло вызываютъ въ насъ ощущенія (или «идеи» по терминологіи Локка); напр., говоритъ Локкъ, «фіалка черезъ толчки такихъ недоступныхъ воспріятію частицъ матеріи, различающихся объемомъ и фигурой, степенями и измѣненіями своихъ движеній, производитъ въ нашей душѣ идеи голубого цвѣта и пріятнаго запаха»; «въ самихъ тѣлахъ нѣтъ ничего подобнаго этимъ нашимъ идеямъ», говоритъ онъ. Въ тѣлахъ есть только способность производить въ насъ эти ощущенія. «И что пріятно, голубо или тепло въ идеѣ, то въ самихъ тѣлахъ есть только извѣстный объемъ, фигура и движеніе недоступныхъ воспріятію частицъ, которымъ мы даемъ такія названія» [1]).

Съ помощью такихъ соображеній «можно отдать себѣ отчетъ, какимъ образомъ одна и та же вода, въ одно и то же время черезъ одну руку вызываетъ идею холода, черезъ другую идею тепла. Если бы эти идеи дѣйствительно находились въ водѣ, то было бы невозможно, чтобъ одна и та же вода въ

---

[1]) Локкъ, Опытъ о человѣческомъ разумѣ, перев. Савина, стр. 112.

одно и то же время была и горячей и холодной. Наоборотъ, если мы вообразимъ себѣ, что теплота, какъ она чувствуется нашею рукою, есть только извѣстная форма и степень движенія въ мельчайшихъ частицахъ нашихъ нервовъ или жизненныхъ духовъ, то мы можемъ понять, какимъ образомъ одна и та же вода, въ одно и то же время въ одной рукѣ возбуждаетъ ощущеніе тепла, а въ другой ощущеніе холода» [2]). «Если въ одной рукѣ движеніе быстрѣе, чѣмъ въ другой, и если къ обѣимъ рукамъ приложено тѣло, въ мельчайшихъ частицахъ своихъ движущееся быстрѣе одной руки и медленнѣе другой, то оно усилитъ движеніе одной руки и ослабитъ движеніе другой и такимъ образомъ возбудитъ зависящія отсюда различныя ощущенія тепла и холода».

Если бы у насъ были только такія идеи (Локкъ называетъ ихъ идеями вторичныхъ качествъ, производныхъ изъ первоначальныхъ свойствъ самого внѣшняго міра), то мы ничего не знали бы о качествахъ внѣшняго міра. Къ счастью однако наше положеніе, по мнѣнію Локка, не такъ безнадежно; нѣкоторыя изъ идей, именно непроницаемость, протяженность, число и движеніе частицъ, суть точныя копіи свойствъ внѣшняго міра. Наблюдая въ тѣлахъ эти свойства, мы, по словамъ Локка, «получаемъ черезъ нихъ идею вещи, какъ она есть въ самой себѣ», и потому эти качества вещей Локкъ называетъ первичными [2]). Въ доказательство того, что они принадлежатъ самимъ тѣламъ, Локкъ ссылается на неотдѣлимость ихъ отъ тѣлъ, т.-е. на то, что какимъ бы измѣненіямъ тѣло ни подвергалось, оно всегда остается протяженнымъ, непроницаемымъ и т. д. На вопросъ, какимъ способомъ мы узнаемъ объ этихъ качествахъ тѣлъ, Локкъ отвѣчаетъ, что и эти идеи возникаютъ въ насъ благодаря толчкамъ тѣлъ, дѣйствующимъ на наши нервы. «А такъ какъ протяженность, фигура, число и движеніе тѣлъ замѣтной величины могутъ быть восприняты зрѣніемъ и на разстояніи, то очевидно», прибавляетъ онъ, «что недоступныя воспріятію тѣла должны исходить отъ нихъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 114 с.
[2]) Тамъ же, стр. 115.

къ глазамъ и черезъ глаза посылать къ мозгу движеніе, производящее тамъ наши идеи о нихъ» [1]).

Наивность и догматизмъ этой теоріи знанія очевидны, и потому она удобный объектъ для указанія ошибокъ, которыхъ слѣдуетъ избѣгать.

Въ самомъ дѣлѣ, откуда Локкъ узналъ, что наши идеи протяженности и непроницаемости суть точныя копіи свойствъ тѣлъ, а цвѣтъ, звукъ, теплота не суть копіи? Вѣдь для того, чтобы узнать, насколько точно воспроизведенъ подлинникъ, нужно воспринимать и копію и подлинникъ и сличить ихъ другъ съ другомъ. Но если существуетъ расколъ между знаніемъ и бытіемъ, если знаніе о деревѣ и само дерево обособлены другъ отъ друга, такъ что знаніе есть идея, находящаяся во мнѣ, а само дерево есть бытіе, находящееся внѣ меня, то мы лишены возможности произвести это сличеніе: въ нашемъ распоряженіи, когда мы познаемъ внѣшній міръ, всегда есть только копіи и никогда нѣтъ подлинниковъ. Поэтому попытаться узнать, какія изъ моихъ представленій точно копируютъ внѣшній міръ, можно лишь съ помощью какихъ-либо косвенныхъ соображеній, которыя у Локка очень слабы, да и вообще, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, они не могутъ быть убѣдительными. Локкъ ссылается на то, что идеи протяженности, непроницаемости и т. п. неотдѣлимы отъ тѣла: «возьмите зерно пшеницы», говоритъ онъ, «и раздѣлите его пополамъ: каждая половина все еще обладаетъ плотностью, протяженностью, фигурой и неподвижностью; раздѣлите его снова, и оно все еще удерживаетъ тѣ же самыя качества; если даже дѣлить его до тѣхъ поръ, пока части не станутъ недоступны воспріятію, все таки каждая часть будетъ удерживать всѣ эти качества» [2]). Отсюда онъ дѣлаетъ выводъ, что протяженность, фигура и т. п. суть качества, принадлежащія самимъ вещамъ, между тѣмъ какъ, при своихъ взглядахъ на процессъ знанія, онъ имѣетъ право, самое большее, лишь на предположеніе, что тѣла обладаютъ какими-то постоянными качествами x y z, которыя, дѣйствуя на насъ, вызываютъ въ насъ всегда идеи

---

[1]) Тамъ же, стр. 111.

[2]) Тамъ же, стр. 115.

протяженности, фигуры и т. п., но эти идеи могутъ быть вовсе не похожими на качества, вызвавшія ихъ.

Если Локкъ удовлетворяется столь слабыми аргументами, то это объясняется лишь тѣмъ, что еще до построенія теоріи знанія онъ обладаетъ прочно сложившимися міровоззрѣніемъ, согласно которому и внѣшній міръ, и наше тѣло состоятъ изъ протяженныхъ непроницаемыхъ движущихся частицъ матеріи, и знаніе о внѣшнемъ мірѣ можно пріобрѣсти лишь постольку, поскольку движущіяся частицы внѣшняго міра толкаются о наше тѣло, приводятъ въ движеніе частицы нашихъ нервовъ, и это движеніе распространяется до мозга, гдѣ оно превращается въ ощущенія (идеи) [1]).

Основываясь на этой метафизикѣ, Локкъ довольно удачно обосновываетъ субъективность идей тепла, холода, цвѣта и т. п., но затѣмъ, когда поднимается вопросъ, какія же идеи не субъективны, какія свойства въ самомъ дѣлѣ принадлежатъ внѣшнему міру, онъ попадаетъ въ безвыходное положеніе, такъ какъ очевидно, что если бы мы знали міръ только по дѣйствіямъ (ощущеніямъ), которыя онъ вызываетъ въ нашей душѣ, то мы бы не могли поручиться за то, что намъ извѣстно хотя бы одно свойство самого внѣшняго міра; мало того, при этихъ условіяхъ становится загадочнымъ, какимъ образомъ человѣкъ догадался, что кромѣ его я и представленій, принадлежащихъ ему, есть еще какой то внѣшній міръ.

Этого безвыходнаго положенія Локкъ не замѣчаетъ только потому, что онъ ослѣпленъ своимъ догматизмомъ, но уже преемникъ его Беркли замѣчаетъ эти промахи и безстрашно идетъ впередъ по пути, намѣченному Локкомъ. «Подобно тому, какъ новые философы», говоритъ Беркли, «доказываютъ, что нѣкоторыя чувственныя качества (цвѣта, вкусы и т. п.) не существуютъ въ матеріи или внѣ духа, можно то же самое доказать относительно всѣхъ прочихъ чувственныхъ качествъ. Такъ, напр., говорятъ, что тепло и холодъ суть лишь состоянія духа, а отнюдь не отпечатки дѣйствительнаго бытія, существующіе въ тѣлесныхъ субстанціяхъ, которыми они возбуждаются; ибо одно и то же тѣло кажется одной рукѣ теплымъ, а другой

[1]) См. тамъ же, стр. 108, 111 и т. п.

холоднымъ. Отчего же не можемъ мы съ такимъ же правомъ заключить, что фигура и протяженіе не суть отпечатки или подобія качествъ, существующихъ въ матеріи, такъ какъ одному и тому же глазу въ разныхъ положеніяхъ или глазамъ различнаго строенія въ одномъ и томъ же положеніи онѣ являются различными и поэтому не могутъ быть изображеніями чего-нибудь находящагося и опредѣленнаго внѣ духа? Далѣе доказывается, что сладость заключается въ дѣйствительности не во вкушаемой вещи, такъ какъ безъ измѣненія вещи сладость превращается въ горечь, напр., при лихорадкѣ или другомъ измѣненіи органа вкуса. Развѣ не такъ же основательно сказать, что движеніе не происходитъ внѣ духа, такъ какъ, если смѣна идей въ духѣ ускоряется, то движеніе, какъ извѣстно, представляется болѣе медленнымъ безъ какого-либо измѣненія во внѣшнемъ предметѣ. Короче, пусть кто-нибудь взвѣситъ тѣ аргументы, которые считаются несомнѣнно доказывающими, что цвѣта и вкусы существуютъ лишь въ духѣ, и онъ найдетъ, что они съ такою же силою могутъ служить доказательствомъ того же самаго относительно протяженія, фигуры и движенія» [1]).

Итакъ, по мнѣнію Беркли, нѣтъ разницы между первичными и вторичными качествами: и тѣ, и другія суть не болѣе какъ наши идеи (представленія). Слѣдовательно, воспринимаемыя нами вещи, напр., яблоко, домъ, гора, сполна состоятъ только изъ сочетанія идей, а такъ какъ идеи могутъ существовать не иначе, какъ въ чьемъ-либо духѣ, то изъ этого слѣдуетъ, что воспринимаемые домъ, гора, рѣка существуютъ лишь въ духѣ, который воспринимаетъ ихъ.

Мысль, что идеи суть копіи вещей, находящихся внѣ нашего и вообще какого бы-то ни было духа (напр., представленіе дома есть идея въ моемъ духѣ, составляющая копію матеріальнаго дома, который, какъ матеріальный, существуетъ внѣ всякаго духа), есть нелѣпость, по мнѣнію Беркли, такъ какъ невозможно, чтобы идея, т.-е. психическое состояніе, была

---

[1]) Беркли, Трактатъ о началахъ человѣческаго знанія, перев. подъ ред. Н. Дебольскаго, стр. 69 с.

похожа на что-либо, что не есть идея, т.-е. не есть психическое состояніе и не находится ни въ какомъ духѣ [1]).

Итакъ, никакихъ матеріальныхъ вещей внѣ нашего духа не существуетъ. Бытіе матеріальныхъ вещей состоитъ только въ ихъ воспринимаемости (ихъ esse есть percipi). «Я говорю: столъ, на которомъ я пишу, существуетъ,—это значитъ, что я вижу и осязаю его». Правда, выйдя изъ кабинета и не видя болѣе стола, я все-таки продолжаю утверждать, что столъ существуетъ, но подъ этимъ я подразумѣваю лишь то, что, войдя въ кабинетъ, я вновь «могъ бы воспринять его, или что какой-либо другой духъ дѣйствительно воспринимаетъ его» [2]).

Отсюда, повидимому, вытекаетъ, «будто вещи ежемгновенно уничтожаются и создаются вновь. Предметы ощущеній существуютъ лишь тогда, когда они воспринимаются; слѣдовательно, деревья суть въ саду или стулья въ комнатѣ только, пока тамъ есть кто-нибудь, чтобы ихъ воспринимать. Я закрываю глаза—и все убранство комнаты превратится въ ничто; мнѣ стоитъ открыть ихъ—и оно снова создастся» [3]). Въ отвѣтъ на эти недоумѣнія Беркли замѣчаетъ, что ученіе о ежемгновенномъ исчезновеніи и новомъ возникновеніи вещей довольно широко распространено. «Находятъ», говоритъ онъ, «совершенно нелѣпымъ, что всѣ окружающіе меня видимые предметы обращаются въ ничто, коль скоро я закрываю глаза, а развѣ не то же самое признается обычно философами, когда они соглашаются съ тѣмъ, что свѣтъ и цвѣта, которые суть единственно собственные и непосредственные объекты зрѣнія, суть лишь ощушенія, которыя существуютъ только, пока они воспринимаются? Засимъ, можетъ быть, инымъ кажется невѣроятнымъ, чтобы вещи ежемгновевно создавались, а между тѣмъ это положеніе составляетъ обычное ученіе школъ. Ибо школьные философы, хотя и признаютъ, что матерія существуетъ, и что все міросозданіе образовано изъ нея, тѣмъ не менѣе держатся мнѣнія, что оно не можетъ существовать безъ боже-

---

[1]) Тамъ же, стр. 65 с.
[2]) Тамъ же, стр. 62.
[3]) Тамъ же, стр. 92.

ственной охраны, которую они понимаютъ, какъ безпрерывное творчество» [1]).

Впрочемъ, по словамъ Беркли, мы вовсе не обязаны приходить къ утвержденію, что тѣла уничтожаются въ тотъ моментъ, когда я перестаю воспринимать ихъ, такъ какъ возможно, что они въ это время существуютъ, какъ предметы воспріятія другихъ духовъ.

Итакъ, міръ, по ученію Беркли, состоитъ: 1) изъ моихъ идей, 2) моего духа, какъ носителя моихъ идей и 3) другихъ духовъ. Съ помощью, такъ называемаго, внѣшняго опыта я познаю непосредственно свои идеи, съ помощью внутренняго опыта я познаю непосредственно существованіе своего духа и, наконецъ, познавъ существованіе своего духа, я отсюда косвеннымъ путемъ, именно путемъ умозаключеній прихожу къ убѣжденію въ существованіи другихъ духовъ. Отсюда видно, какую огромную роль играетъ въ міросозерцаніи Беркли внутренній опытъ.

Если бы Беркли не довѣрялъ свидѣтельству внутренняго опыта, и не пришелъ къ убѣжденію въ существованіи духа, какъ носителя идей, то ему пришлось бы признать, что духъ есть связка (пучекъ) идей. Къ такому результату приходятъ тѣ трансцендентные эмпиристы, которые, догматически опираясь на заранѣе уже сложившееся матеріалистическое міровоззрѣніе, строятъ теорію знанія, обращая вниманіе почти исключительно на данныя внѣшняго опыта, и затѣмъ переносятъ свои ученія о знаніи также и на внутренній опытъ. Въ виду этого въ трансцендентномъ эмпиризмѣ можно различить два направленія: эмпиризмъ на матеріалистической основѣ и эмпиризмъ на спиритуалистической основѣ. Первый опирается главнымъ образомъ на разсмотрѣніе внѣшняго опыта, а второй, наоборотъ, придаетъ основное значеніе внутреннему опыту. Трансцендентный эмпиризмъ, придающій главное значеніе внѣшнему опыту, приходитъ въ концѣ концовъ къ убѣжденію въ невозможности познать свойства внѣшняго міра и даже доказать самое существованіе его. Поэтому въ концѣ своего развитія этотъ эмпиризмъ теряетъ

[1]) Тамъ же, стр. 93.

право обнаруживать свою матеріалистическую основу, хотя она и продолжаетъ чувствоваться въ немъ, какъ скрытая подпочва его, и въ этомъ заключается его внутреннее противорѣчіе. Въ виду замаскированности догматической подпочвы различныхъ видовъ трансцендентнаго эмпиризма мы предпочитаемъ называть ихъ по тѣмъ особенностямъ, которыя въ нихъ открыто выражены, именно матеріалистическій эмпиризмъ мы будемъ называть эмпиризмомъ, основаннымъ на внѣшнемъ опытѣ, а спиритуалистическій эмпиризмъ—основаннымъ на внутреннемъ опытѣ.

1. Трансцендентный эмпиризмъ, основанный на внѣшнемъ опытѣ.

Историческимъ примѣромъ конечной ступени развитія трансцендентнаго эмпиризма, основаннаго на внѣшнемъ опытѣ, могутъ служить нѣкоторыя стороны теоріи знанія Юма.

Вслѣдъ за Беркли, и Юмъ полагаетъ, что мы знаемъ только свои перцепціи (т.-е. явленія сознанія), которыя онъ дѣлитъ на два класса: впечатлѣнія и идеи, разумѣя подъ впечатлѣніями живыя, первоначальныя перцепціи, а подъ идеями—блѣдныя перцепціи, служащія воспроизведеніемъ впечатлѣній (воспоминанія о впечатлѣніяхъ). Причины впечатлѣній внѣшнихъ чувствъ намъ совершенно неизвѣстны [1]: внѣшнія чувства, доставляя образы вещей (напр., этотъ домъ, это дерево), не устанавливаютъ «непосредственнаго сообщенія между душой и объектомъ» [2]. Поэтому дать достовѣрный отвѣтъ на вопросъ, «порождаются ли воспріятія чувствъ сходными съ ними внѣшними объектами, невозможно: опытъ ничего не отвѣчаетъ на этотъ вопросъ, такъ какъ въ душѣ на лицо одни только представленія, и она никогда не можетъ узнать по опыту связь ихъ съ объектами. Поэтому предположеніе такой связи не имѣетъ никакихъ разумныхъ основаній» [3]. Въ самомъ дѣлѣ, «съ помощью какого аргумента можемъ мы доказать, что

---

[1]) Юмъ. Трактатъ о человѣч. природѣ, перев. С. Церетели, стр. 12.
[2]) Юмъ. Изслѣдованіе человѣч. разумѣнія, перев. С. Церетели, стр. 117.
[3]) Тамъ же, стр. 178.

наши представленія должны быть вызываемы внѣшними объектами, совершенно отличными отъ этихъ представленій, не похожими на нихъ (если только это возможно), а не могутъ быть порождаемы ни дѣятельностью самой души, ни какой-нибудь иной, еще болѣе незнакомой намъ причиной?» [1]).

Итакъ, не только свойства внѣшняго міра мнѣ совершенно неизвѣстны, но даже и самое существованіе внѣшняго міра не доказуемо. Единственное, что мнѣ дано въ опытѣ и потому извѣстно, суть мои впечатлѣнія и мои воспоминанія о нихъ.

На вопросъ, что̀ служитъ предметомъ знанія, если я не могу выйти за предѣлы своего я (своего индивидуальнаго сознанія), сторонникъ этого міровоззрѣнія, называемаго солипсизмомъ [2]), отвѣчаетъ, что предметомъ моего знанія служатъ мои собственныя впечатлѣнія. Поэтому Юмъ опредѣляетъ истину не какъ соотвѣтствіе между моими представленіями и внѣшними вещами, а какъ соотвѣтствіе между моими идеями (блѣдными вторичными образами) и моими же впечатлѣніями (живыми первичными образами). Напр., сидя въ кабинетѣ и услышавъ грохотъ на улицѣ подъ окномъ, я думаю, что мимо окна проѣзжаетъ ломовая телѣга. Выглянувъ изъ окна, я въ самомъ дѣлѣ воспринимаю образъ проѣзжающей ломовой телѣги. Слѣдовательно, мое сужденіе было истиннымъ, и истина его заключалась лишь въ томъ, что мои идеи, содержавшіяся въ немъ, оказались сходными съ моими впечатлѣніями, получившимися при выглядываніи изъ окна.

Солипсизмъ есть неизбѣжный результатъ послѣдовательнаго развитія основныхъ началъ трансцендентнаго эмпиризма. Однако многочисленные сторонники этого направленія въ его популярной формѣ, распространенной въ обществѣ среди неспеціалистовъ, не бываютъ столь послѣдовательны. Имъ кажется, что хотя бы мы посредствомъ своихъ ощущеній и не познавали свойствъ транссубъективнаго міра, все же существованіе этого міра должно быть допущено, такъ какъ иначе нельзя было бы найти причины ощущеній. Согласно этому представленію всякому моему ощущенію соотвѣтствуетъ какая-

---

[1]) Тамъ же, стр. 177 с.

[2]) По-латыни solus ipse значитъ «одинъ только я».

нибудь вещь или какое-нибудь событіе во внѣшнемъ мірѣ, такъ что ощущеніе можетъ разсматриваться, какъ значекъ или символъ, замѣщающій для меня вещи внѣшняго міра. Такъ, если я испытываю сочетаніе зрительныхъ, мускульно-осязательныхъ и обонятельныхъ ощущеній (яблоко), то это значитъ, что внѣ меня есть вещь, обладающая сочетаніемъ свойствъ $x\ y\ z$, служащихъ причиною моихъ ощущеній $a\ b\ c$. Хотя бы $a\ b\ c$ не было похоже на $x\ y\ z$, все же мое символическое знаніе можетъ имѣть практическую цѣнность; напр., я могу предвидѣть на основаніи прошлаго опыта, что $x\ y\ z$, дающее ощущенія $a\ b\ c$, можетъ вызвать также пріятное вкусовое ощущеніе d. Поэтому можно утверждать, что символическое знаніе, хотя и не воспроизводитъ содержанія вещей внѣшняго міра, все же точно копируетъ отношенія между вещами и вообще элементами внѣшняго міра. Въ самомъ дѣлѣ внѣ меня есть единая вещь, единый носитель группы свойствъ $x\ y\ z$ (яблоко), и въ моемъ сознаніи она замѣщена объединенною группою ощущеній $a\ b\ c$. Точно такъ же если внѣ меня x есть причина y, то во мнѣ всегда за ощущеніемъ a (которое служитъ для меня знакомъ наличности x) слѣдуетъ ощущеніе b (значекъ наличности y), и эта неизбѣжная послѣдовательность служитъ показателемъ причинной связи между x и y. Иными словами, эти соображенія можно выразить такъ: чувственные элементы знанія (ощущенія, напр., красность, желтизна, сладость и т. п.) не воспроизводятъ внѣшняго міра, но нечувственные элемены знанія (напр., отношенія единства, причинной связи и т. п.) суть точное воспроизведеніе самихъ тѣхъ отношеній, которыя существуютъ между элементами внѣшняго міра.

По этому поводу слѣдуетъ замѣтить, что отношенія, напр., единство, причинная связь и т. п., дѣйствительно можно назвать нечувственными элементами знанія, такъ какъ нельзя утверждать, будто единство или причинная связь воспринимаются осязаніемъ, ухомъ или глазомъ. Это особенно очевидно тогда, когда мы имѣемъ дѣло съ единствомъ ощущеній, доставляемыхъ различными органами чувствъ, напр., съ единствомъ зрительныхъ, осязательныхъ и моторныхъ ощущеній; такъ, когда мы воспринимаемъ твердый красный круглый пред-

метъ, то мы живѣйшимъ образомъ наблюдаемъ, кромѣ твердости, красности и т. п., еще сочетаніе этихъ элементовъ, образующее единый предметъ; но на вопросъ, какимъ путемъ получается воспріятіе единства, мы не можемъ дать отвѣта, одно лишь можно утверждать съ увѣренностью, именно что такіе элементы опыта получаются не посредствомъ дѣятельности глаза или осязанія; было бы чистѣйшимъ произволомъ утверждать, что глазъ, кромѣ красокъ, воспринимаетъ еще сочетаніе ихъ съ твердостью, что кожа руки доставляетъ, кромѣ ощущенія прикосновенія, еще воспріятіе сочетанія этого прикосновенія съ ощущеніемъ красности. Къ тому же, и непосредственно переживанія единства, множества, тожества, различія, причинной связи и т. п., съ одной стороны, и красности, сладости, теплоты и т. п., съ другой стороны, чувствуются, какъ столь глубоко отличающіяся другъ отъ друга, что невозможно допустить, чтобы они получались изъ одинаковаго источника. Возникновеніе ощущеній связано съ раздраженіемъ органовъ чувствъ, а происхожденіе нечувственныхъ элементовъ до сихъ поръ остается загадкою, разрѣшаемою различными изслѣдователями на разные лады. Между тѣмъ именно эти элементы играютъ наиболѣе существенную роль въ знаніи. Инстинктивно мы склонны вѣрить въ то, что они въ бо́льшей степени выражаютъ содержаніе внѣшняго міра, чѣмъ ощущенія. Такъ, напр., соглашаясь съ тѣмъ, что знаніе имѣетъ только символическій характеръ, такъ какъ ощущеніе есть не копія транссубъективнаго процесса, а лишь символъ, соотвѣтствующій ему, мы все же думаемъ, напр., что порядокъ этихъ символовъ въ нашемъ сознаніи точно воспроизводитъ порядокъ процессовъ внѣшняго міра. Если бы и порядокъ ощущеній оказался субъективнымъ, то тогда пришлось бы согласиться съ Юмомъ, что мы въ самомъ дѣлѣ знаемъ только свой субъективный міръ, т.-е. впечатлѣнія и воспоминанія о нихъ а о транссубъективномъ мірѣ намъ ничего неизвѣстно, и даже самое существованіе его не можетъ быть доказано.

Благодаря надеждѣ на познаваемость отношеній скептическіе выводы, къ которымъ пришелъ Юмъ, кажутся недостаточно обоснованными многимъ, также и современнымъ сторонникамъ трансцендентнаго эмпиризма, не занимающимся спе-

ціально теоріею знанія. Такъ, многіе естествоиспытатели, врачи, инженеры, склонные къ трансцендентному эмпиризму, т.-е. къ мысли, что знаніе строится изъ ощущеній, получающихся отъ дѣйствія транссубъективнаго міра на органы чувствъ, полагаютъ, что Юмъ слишкомъ рано сдался, признавъ недоказуемость существованія внѣшняго міра, и надѣются избѣжать солипсизма и вообще скептицизма съ помощью соображеній, подобныхъ указаннымъ выше. Однако, подробное разсмотрѣніе этихъ соображеній легко обнаруживаетъ, что Юмъ былъ правъ. Въ самомъ дѣлѣ, можетъ быть транссубъективный міръ и есть связное цѣлое, можетъ быть, въ немъ дѣйствительно каждый процессъ служитъ причиною необходимаго возникновенія другого процесса, и группы процессовъ объединяются въ комплексы благодаря лежащимъ въ основѣ ихъ субстанціямъ, но мы то откуда можемъ узнать обо всѣхъ этихъ скрѣпахъ и связяхъ внѣшняго міра? Вѣдь очевидно, что если матеріаломъ для знанія служатъ ощущенія, возникающія въ душѣ подъ вліяніемъ воздѣйствія извнѣ, то опытъ есть безсвязное множество переживаній или, вѣрнѣе, множество переживаній, соединенныхъ только связью одновременности или послѣдовательности возникновенія въ сознаніи, т.-е. только совпаденіемъ или смежностью во времени, а не какое-либо болѣе тѣсною связью. Положимъ, напр., что внѣ меня какое-либо X (молнія, т.-е. электрическій разрядъ въ облакахъ) есть причина, порождающая какое-либо Y (громъ, т.-е. колебанія частицъ воздуха), такъ что X и Y не случайно слѣдуютъ другъ за другомъ во времени, а соединены болѣе глубокимъ отношеніемъ, именно связью причиненія; кромѣ того, X, дѣйствуя на мой глазъ, вызываетъ во мнѣ ощущеніе a (ощущеніе ослѣпительнаго свѣта), а Y, дѣйствуя на мой органъ слуха, вызываетъ во мнѣ ощущеніе b (раскаты грома). Схематически эти отношенія можно выразить слѣдующимъ образомъ [1]):

$$\begin{array}{c} X - Y \\ | \quad | \\ a \ldots b \end{array}$$

[1]) Черта означаетъ причинную связь, а пунктиръ простую послѣдовательность во времени.

Изъ схемы ясно, что *a* (ощущеніе свѣта) не есть причина *b* (ощущенія звука); между ними нѣтъ никакой связи, кромѣ послѣдовательности во времени, въ родѣ того, какъ если я выгляну въ окно и вижу пролетающую мимо птицу, а вслѣдъ за тѣмъ слышу благовѣстъ въ сосѣдней церкви, между этими событіями нѣтъ никакой иной связи, кромѣ послѣдовательности во времени. И не удивительно: *X* и *Y* замѣстились въ моемъ сознаніи символами (ощущеніями) *a* и *b*, а дѣйствованіе *X*, направленное на осуществленіе *Y* (связь между *X* и *Y*) именно потому, что оно состоитъ въ осуществленіи *Y*, а не во вліяніи на меня, никакъ не отмѣчено въ моемъ сознаніи. Поэтому возможно, что внѣ меня вещи связаны глубокими неразрывными и разнообразными связями (активнаго порожденія, принадлежности и т. п.), а въ моемъ опытѣ, гдѣ каждая вещь замѣщается какимъ-либо символомъ, между этими символами нѣтъ никакой другой связи, кромѣ сосуществованія и послѣдовательности во времени. Разсматривая составъ опыта, Юмъ рѣшительно говоритъ: «всѣ явленія совершенно отдѣлены и изолированы другъ отъ друга, одно явленіе слѣдуетъ за другимъ, но мы никогда не замѣчаемъ между ними связи; они соединены, но не связаны другъ съ другомъ. А такъ какъ у насъ не можетъ быть идеи о чемъ-либо, чего мы не воспринимаемъ нашими внѣшними или внутренними чувствами, то необходимо, повидимому, придти къ тому заключенію, что у насъ совсѣмъ нѣтъ идеи связи или силы, что эти слова совершенно лишены значенія, все равно, употребляются ли они въ философскихъ разсужденіяхъ, или въ обыденной жизни» [1]).

Согласно теоріи Юма, по крайней мѣрѣ въ началѣ нашего знакомства съ міромъ, послѣдовательности такихъ паръ явленій, какъ ударъ камнемъ въ стекло и появленіе трещинъ на стеклѣ, или порывъ вѣтра и колебаніе вѣтвей дерева, или прикосновеніе рукою къ тлѣющему углю и обжогъ, ничѣмъ не отличаются отъ послѣдовательности такихъ событій, какъ развертываніе мною книги и ударъ грома, паденіе звѣзды и пролетъ летучей мыши, стрекотаніе кузнечика и усиленіе журчанія сосѣдняго ручья. Паденіе камня есть, напр., не болѣе, какъ по-

[1]) Юмъ, Изслѣдованіе человѣч. разум., стр. 82 с.

слѣдовательный рядъ сѣрыхъ пятенъ, за которымъ слѣдуетъ во времени возникновеніе темныхъ полосокъ на стеклѣ, лучеобразно расходящихся изъ одного центра; никакой активности, никакой силы, никакого причиненія или вообще связи, которая указывала бы на то, что эти событія зависятъ другъ отъ друга, мы, согласно этой теоріи, не воспринимаемъ.

Совершенно такъ же относятся сторонники такихъ теорій и къ связи субстанціи съ ея свойствами. По ихъ мнѣнію, въ нашихъ первоначальныхъ воспріятіяхъ есть лишь сосуществованіе во времени различныхъ процессовъ, а вовсе не субстанціальныя связи: такъ, зеленость, мягкость, овальная форма листа березы, а также бѣлизна, твердость и круглость ствола березы воспринимаются, какъ группа сосуществующихъ во времени элементовъ и въ первоначальномъ воспріятіи нѣтъ ничего, что заставляло бы меня относить зеленость къ листу, а бѣлизну къ стволу; иными словами, они полагаютъ, что мы вовсе не воспринимаемъ порядка явленій.

Но въ такомъ случаѣ является вопросъ, почему же взрослый человѣкъ (вообще человѣкъ съ развитымъ сознаніемъ) воспринимаетъ природу не какъ хаосъ ощущеній, а какъ упорядоченное цѣлое; почему, напр., при первомъ взглядѣ на березу и прикосновеніи къ ней мы воспринимаемъ зеленость, какъ принадлежащую овальному листу, а твердость, какъ принадлежащую бѣлому стволу? или почему пара явленій, паденіе камня на стекло и появленіе трещинъ на стеклѣ, сразу выдѣляются мною изъ хаоса окружающихъ меня событій и разсматриваются мною, какъ ударъ камня о стекло, т.-е. не какъ простая послѣдовательность во времени (напр. стрекотаніе кузнечика и усиленіе журчанья сосѣдняго ручья), а какъ воздѣйствіе падающаго камня на стекло, т.-е. какъ пара событій, соединенныхъ гораздо болѣе тѣсною, болѣе интимною связью, чѣмъ простое примыканіе другъ къ другу во времени?

Юмъ, конечно, замѣчаетъ эти различія между парами явленій, существующія для сознанія взрослаго человѣка, и задается цѣлью объяснить ихъ, не отказываясь отъ мысли, что въ самомъ содержаніи воспріятія даны только отношенія во времени. Эту трудную задачу онъ рѣшаетъ чрезвычайно остроумно ссылкою на тѣ психическіе процессы, которые происходятъ въ

душѣ познающаго субъекта, когда какая-нибудь пара явленій часто встрѣчается въ опытѣ. Паденіе камня на стекло и вслѣдъ за этимъ появленіе темныхъ лучеобразно расходящихся полосокъ на стеклѣ есть пара явленій, очень часто встрѣчавшихся вмѣстѣ въ нашемъ опытѣ, и потому послѣдовательность ихъ сдѣлалась для насъ привычною. Иными словами, подъ вліяніемъ прошлаго опыта, согласно законамъ памяти, именно согласно закону ассоціаціи смежности [1]) въ нашемъ умѣ вступаютъ въ связь представленіе падающаго камня и трещинъ на стеклѣ, и теперь, видя камень, приближающійся къ стеклу, я вспоминаю о трещинахъ на стеклѣ изъ прошлаго опыта и ожидаю появленія ихъ, а когда онѣ и въ самомъ дѣлѣ появляются, то это слѣдованіе ихъ за паденіемъ камня чувствуется мною, какъ нѣчто знакомое. Такой ассоціаціи и такихъ эмоцій не могутъ создать пары явленій, рѣдко встрѣчающихся въ опытѣ вслѣдъ другъ за другомъ, напр., стрекотаніе кузнечика и усиленіе журчанія ручья; ихъ мы считаемъ не причинно связанными другъ съ другомъ, а соединенными простою послѣдовательностью во времени.

Итакъ, различіе между причинною связью и простою временною послѣдовательностью объяснено чисто психологически. не различіемъ въ самой природѣ фактовъ, а только присоединеніемъ къ воспріятію субъективныхъ психическихъ процессовъ, именно воспоминаній и чувствованій ожиданія и знакомости. Такимъ образомъ, согласно теоріи Юма, причинная связь есть не болѣе, какъ привычная послѣдовательность событій во времени. Точно такое же психологическое объясненіе даетъ онъ и понятію субстанціальной связи: она есть не болѣе, какъ привычное сосуществованіе группы событій во времени. Зеленость мы привыкли встрѣчать одновременно съ мягкостью овальнаго листа березы, а бѣлизну одновременно съ твердостью круглаго ствола ея; воспринявъ одинъ изъ этихъ элементовъ, мы ожидаемъ, что сосуществующими съ нимъ окажутся и другіе, и когда наше ожиданіе исполняется, мы чувствуемъ, что группа событій знакома намъ.

---

[1]) См. объ этомъ законѣ, управляющемъ дѣятельностью памяти, любое руководство по психологіи.

Человѣку, не занимающемуся философскимъ анализомъ, причинная связь кажется простымъ и потому неразложимымъ элементомъ опыта, явственно свидѣтельствующимъ въ пользу того, что явленія производятъ или порождаютъ, или вообще активно обусловливаютъ другъ друга. Наоборотъ, трансцендентный эмпиризмъ утверждаетъ, что испытываніе причинной связи есть сложное явленіе; онъ стремится анализировать его, т.-е. разложить на болѣе простыя составныя части или, вѣрнѣе, онъ стремится конструировать его, т.-е. сложить изъ болѣе простыхъ элементовъ, заимствуя ихъ изъ психической жизни познающаго индивидуума. Этотъ методъ конструированія того, что на первый взглядъ кажется простымъ, чрезвычайно характеренъ для трансцендентнаго эмпиризма. Мы встрѣтимся съ нимъ дальше еще разъ, напр., въ вопросѣ о единствѣ и тожествѣ человѣческаго я.

Поскольку этотъ методъ имѣетъ психологистическій характеръ, онъ приводитъ въ теоріи знанія (т.-е. въ теоріи истины) къ отрицательнымъ и скептическимъ выводамъ. Въ самомъ дѣлѣ, согласно теоріи Юма мы вовсе не наблюдаемъ причинной связи, какъ порожденія одного событія другимъ; необходимость перехода отъ событія S къ событію P онъ разсматриваетъ не какъ объективную, т.-е. связь лежащую въ самихъ событіяхъ, и не какъ логическую связь, т.-е. связь, установленную дѣятельностью разума, а какъ субъективное психологическое принужденіе, обусловленное моею привычкою, т.-е. дѣятельностью моей памяти. Отсюда слѣдуетъ, что всѣ сужденія, устанавливающія существованіе необходимой (причиной) связи между какими-либо двумя элементами дѣйствительности («всѣ S суть P»), недостовѣрны, такъ какъ никакихъ необходимыхъ связей между вещами мы не наблюдаемъ. Поэтому недостовѣрны всѣ общія сужденія о явленіяхъ природы. Мы утверждаемъ, напр., что электрическій токъ разлагаетъ воду, слабо подкисленную сѣрной кислотою, на водородъ и кислородъ. Но это значитъ лишь, что мы привыкли вслѣдъ за замыканіемъ цѣпи гальванической батареи наблюдать появленіе газовъ подъ колпаками прибора, однако эта наша привычка не содержитъ въ себѣ никакихъ гарантій того, что и въ будущемъ такая послѣдовательность событій станетъ

повторяться; хотя бы мы наблюдали ее въ прошломъ милліонъ разъ, возможно, что въ милліонъ первый разъ послѣ замыканія цѣпи появятся не газы, а какое-нибудь твердое тѣло, напр., желѣзо. Поэтому Юмъ утверждаетъ, что вполнѣ достовѣрны только описанія единичныхъ фактовъ (констатированіе впечатлѣній, напр., «вершина Монблана покрыта снѣгомъ») и тѣ науки, которыя состоятъ изъ такихъ описаній (напр. географія), а всякое общее сужденіе имѣетъ характеръ лишь вѣрованія, основаннаго на привычкѣ, и, слѣдовательно, такія, науки, какъ физика, химія и т. п., стремящіяся открыть законы природы, недостовѣрны.

Чтобы понять, почему Юмъ скептически относится къ общимъ сужденіямъ, вспомнимъ схему, изъ которой видно, что согласно его теоріи, если бы даже въ транссубъективномъ мірѣ и были необходимыя связи между явленіями, все же познающій субъектъ получаетъ впечатлѣнія, соединенныя только совпаденіемъ во времени [1]). Согласно этой схемѣ, временну́ю послѣдовательность a и b я считаю постоянною («за a всегда будетъ слѣдовать b») постольку, поскольку надѣюсь, что она замѣщаетъ въ моемъ сознаніи причинную связь x и y. Но что если ощущеніе a можетъ быть вызвано во мнѣ не только явленіемъ x, а и какимъ-нибудь z? Иными словами, что будетъ, если признать принципъ множественности причинъ, т.-е. принципъ, согласно которому различныя причины могутъ производить одно и то же дѣйствіе (треніе, электрическій токъ, химическая реакція могутъ быть причиною возникновенія теплоты)? Въ такомъ случаѣ, мое общее сужденіе «за a всегда слѣдуетъ b», основанное не на наблюденіи причинъ, а только на наблюденіи ихъ дѣйствій, окажется ненадежнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, внѣ меня находится какое-либо z, оно вызываетъ во мнѣ ощущеніе a, и я вслѣдъ за этимъ, руководясь общимъ сужденіемъ, ожидаю появленія ощущенія b, соотвѣтствующаго y; въ дѣйствительности же послѣ z возникаетъ какое-либо t, вызывающее во мнѣ ощущеніе c, и такимъ образомъ мои ожиданія не сбываются. Мало того, при этихъ условіяхъ легко впасть и въ другую ошибку, противоположную

[1]) См. стр. 72.

первой и состоящую въ томъ, что, столкнувшись дѣйствительно съ «*x*—*y*», я не предусмотрю появленія *b*. Въ самомъ дѣлѣ, ощущенія обусловлены не только свойствами *x*, но и свойствами моего тѣла и духа; поэтому возможно, что въ прошлыхъ опытахъ я всегда получалъ отъ *x* ощущеніе *a*, но сегодня я (или мое тѣло, напр., органы чувствъ) нахожусь въ какомъ-либо особомъ состояніи, въ силу котораго *x* вызываетъ во мнѣ ощущеніе *c*; въ такомъ случаѣ я не догадаюсь, что имѣю дѣло по прежнему съ *x*, и не буду ожидать появленія *b* (т.-е. *y*), а между тѣмъ въ дѣйствительности *b* возникнетъ.

Правда, можно отвергать множественность причинъ и утверждать, что какъ причина всегда производитъ одно и то же дѣйствіе, такъ и дѣйствіе всегда производится одною и тою же причиною [1]). Однако на это утвержденіе имѣетъ право лишь тотъ, кто подъ причинностью разумѣетъ тѣсную зависимость явленій другъ отъ друга, а не одну лишь привычную для познающаго субъекта послѣдовательность ихъ во времени. Собственно, трансцендентный эмпиризмъ, основанный на внѣшнемъ опытѣ, совсѣмъ не имѣетъ права говорить объ *x* и *y*, какъ причинѣ ощущеній *a* и *b*; въ самомъ дѣлѣ, строить вышеприведенную схему это значитъ—пользоваться понятіемъ причины въ двухъ глубоко различныхъ смыслахъ, въ смыслѣ привычной ассоціаціи моихъ представленій и въ смыслѣ порожденія одного событія другимъ событіемъ; кромѣ того, это значитъ пользоваться понятіемъ причинной связи не только въ имманентномъ, но и въ трансцендентномъ значеніи. Если правда, что причинная связь, насколько мы знаемъ ее изъ опыта, есть не болѣе, какъ привычная ассоціація моихъ впечатлѣній, то отсюда эмпиристъ обязанъ сдѣлать выводъ, что у насъ нѣтъ основаній допускать еще причинность, какъ порожденіе явленій другъ другомъ, и что понятіемъ причинности можно пользоваться только въ имманентномъ, а не въ трансцендентномъ значеніи. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія теоріи Юма сказать, что причиною моего

---

[1]) См. объ этомъ, а также о возможности умозаключать отъ присутствія слѣдствія къ присутствію основанія Н. Лосскій «Обоснованіе интуитивизма», 2 изд, стр. 294—303.

ощущенія служитъ внѣ меня находящаяся вещь *x*, это значитъ утверждать слѣдующую нелѣпость: вещь *x*, находящаяся внѣ моего сознанія, и мое ощущеніе соединены моею привычною ассоціаціею. Поэтому понятно, что Юмъ, какъ послѣдовательный философъ, не строитъ схемы, параллелизирующей отношенія между впечатлѣніями познающаго субъекта и вещами внѣшняго міра: исходя изъ своего анализа понятія причинности, онъ вполнѣ послѣдовательно утверждаетъ, что мы не только не знаемъ свойствъ или отношеній, существующихъ во внѣшнемъ мірѣ, но даже не можемъ доказать самаго существованія внѣшняго міра. Тѣмъ не менѣе при изложеніи теорій трансцендентнаго эмпиризма полезно прибѣгать къ вышеприведенной схемѣ, такъ какъ несомнѣнно, что предшественники Юма, напр. Локкъ (а также многіе современные эмпиристы, естествоиспытатели, врачи и т. п.) представляютъ себѣ связь между впечатлѣніями и внѣшнимъ міромъ согласно этой схемѣ, и потому изъ разсмотрѣнія ея становится понятнымъ, на какой почвѣ выросъ скептицизмъ Юма; изъ этой схемы особенно понятно, почему Юму кажется очевиднымъ, будто впечатлѣнія познающаго субъекта могутъ быть соединены между собою только отношеніями времени, такъ что, наблюдая болѣе глубокія связи между воспринятыми событіями, напр., связи субстанціальныя и причинныя, онъ считаетъ своимъ долгомъ не довѣряться первому впечатлѣнію и во что бы то ни стало показать, что такія связи можно тоже разсматривать только, какъ особую форму отношеній во времени. При этомъ хотя Юмъ и понимаетъ, что его скептицизмъ лишаетъ его права ссылаться на вышеприведенную схему, все же изъ нѣкоторыхъ намековъ видно, что она служитъ исходнымъ пунктомъ его соображеній, т.-е. что онъ, начиная строить свою теорію знанія, считаетъ впечатлѣнія слѣдствіями воздѣйствія внѣшняго міра на познающій субъектъ. Такъ, въ его сочиненіяхъ нерѣдко встрѣчаются заявленія въ родѣ слѣдующаго: «нашъ духъ никогда не сознаетъ ничего, кромѣ своихъ перцепцій» и «внѣшніе объекты становятся извѣстными намъ только съ помощью вызываемыхъ ими перцепцій» [1]).

---

[1]) Юмъ, Трактатъ о человѣч. природѣ, перев. С. Церетели, стр. 67.

Поэтому Юмъ заходитъ даже такъ далеко, что говоритъ: «Цвѣта, звуки и т. п. первоначально стоятъ на одной ступени съ болью, причиняемой стальнымъ орудіемъ, и съ удовольствіемъ, испытываемымъ отъ теплоты огня», а также, что различіе, (которое мы дѣлаемъ между ними), имѣетъ своимъ источникомъ не воспріятіе и не разумъ, а воображеніе. «Вѣдь. если признается. что и тѣ и другія впечатлѣнія не что иное, какъ перцепціи, производимыя опредѣленными сочетаніями и движеніями матеріальныхъ частицъ,—то въ чемъ же можетъ заключаться ихъ различіе»? [1]) Въ этомъ и состоитъ коренное противорѣчіе трансцендентнаго эмпиризма, основаннаго на внѣшнемъ опытѣ; онъ начинаетъ предположеніемъ, что впечатлѣнія суть дѣйствія внѣшняго міра, напр., матеріальныхъ частицъ на познающій субъектъ, и затѣмъ именно подъ вліяніемъ этого предположенія кончаетъ утвержденіемъ, что даже и существованія внѣшняго міра доказать нельзя и, слѣдовательно, тѣмъ менѣе можно говорить о дѣйствіяхъ его.

Казалось бы, у трансцендентнаго эмпиризма есть, кромѣ внѣшняго опыта, еще одинъ источникъ знанія, именно внутренній опытъ. По крайней мѣрѣ, о нѣкоторыхъ элементахъ міра можно было бы утверждать, что хотя бы изъ внѣшняго опыта ихъ нельзя было познать, все же внутренній опытъ даетъ знаніе о нихъ. Такъ, повидимому, въ своихъ волевыхъ актахъ мы находимъ образецъ причинности, какъ способности производить перемѣны въ мірѣ; наблюдая свое я, мы находимъ въ немъ образецъ субстанціи и т. п. Съ такими ученіями мы и встрѣтимся тогда, когда займемся трансцендентнымъ эмпиризмомъ, основаннымъ на внутреннемъ опытѣ. Наоборотъ, представители трансцендентнаго эмпиризма юмовскаго типа, придя къ мысли, что внѣшній опытъ есть множество переживаній, соединенныхъ только сосуществованіемъ или послѣдовательностью во времени, переносятъ затѣмъ это ученіе о строеніи опыта и на внутреннюю душевную жизнь.

Такъ, Юмъ утверждаетъ, что я есть не болѣе, какъ связка сосуществующихъ и послѣдовательныхъ переживаній (перцепцій), что какъ тожественная и единая субстанція, отличная

[1]) Тамъ же, стр. 181.

отъ отдѣльныхъ переживаній и служащая носительницею ихъ, я не дано въ опытѣ. «Духъ—нѣчто въ родѣ театра», говоритъ Юмъ, «въ которомъ другъ за другомъ выступаютъ различныя перцепціи; онѣ проходятъ, возвращаются, исчезаютъ и смѣшиваются другъ съ другомъ въ безконечно разнообразныхъ положеніяхъ и сочетаніяхъ. Собственно говоря, въ духѣ нѣтъ простоты въ любой данный моментъ и нѣтъ тожества въ различные моменты, какъ бы велика ни была наша естественная склонность воображать себѣ подобную простоту и подобное тожество» [1]).

Мало того, Юмъ боится, что сравнивая духъ съ театромъ, онъ припишетъ духу большее единство, чѣмъ слѣдуетъ. «Сравненіе съ театромъ не должно вводить насъ въ заблужденіе: духъ состоитъ изъ однѣхъ только перцепцій, слѣдующихъ другъ за другомъ, и у насъ нѣтъ ни малѣйшаго представленія о томъ мѣстѣ, въ которомъ разыгрываются эти сцены, и о томъ матеріалѣ, изъ котораго этотъ театръ состоитъ» [2]). Мысль, что связка послѣдовательно смѣняющихся переживаній, составляющихъ человѣческую личность, содержитъ въ себѣ я, какъ тожественное непрерывно существующее начало, возникаетъ вслѣдствіе ошибки, обусловливаемой тѣмъ, что группа переживаній, составляющихъ личность, измѣняется не мгновенно вся сразу, а постепенно, путемъ исчезновенія незначительной части цѣлаго и замѣны ея новыми элементами, а въ такихъ случаяхъ «переходъ мысли отъ объекта, еще не подвергшагося измѣненію, къ объекту, уже претерпѣвшему таковое, такъ безпрепятственъ и легокъ, что мы едва его замѣчаемъ и бываемъ склонны воображать, будто продолжаемъ безпрерывно разсматривать одинъ и тотъ же объектъ» [3]). Въ особенности, если группа элементовъ разсматривается въ отношеніи къ общей цѣли, общему назначенію, мы склонны ее разсматривать, какъ тожественную, хотя бы въ ней и происходили крупныя измѣненія. «Корабль, значительная часть котораго подверглась измѣненіямъ въ силу частныхъ поправокъ, тѣмъ не менѣе счи-

[1]) Тамъ же, стр. 233.
[2]) Тамъ же, стр. 233.
[3]) Тамъ же, стр. 235.

тается тожественнымъ, и отличіе матеріала, изъ котораго онъ теперь состоитъ, отъ прежняго не мѣшаетъ намъ приписывать ему тожество» [1]).

Точно такъ же Юмъ относится и къ волевой дѣятельности; онъ не находитъ въ ней ничего, что имѣло бы характеръ причиненія, порожденія, активности и т. п. «Хотѣніе», говоритъ онъ, «несомнѣнно хорошо извѣстный намъ душевный актъ; поразмыслите о немъ, разсмотрите его со всѣхъ сторонъ: найдете ли вы въ немъ что либо подобное творческой силѣ, съ помощью которой оно вызывало бы изъ ничего новую идею, подражая, если можно такъ выразиться, этимъ подобіемъ всемогущему Творцу, вызвавшему къ существованію все разнообразіе картинъ природы? Мы не только не сознаемъ этой энергіи въ волѣ, но намъ необходимъ самый достовѣрный опытъ, какимъ мы только обладаемъ, для убѣжденія въ томъ, что такія необыкновенныя дѣйствія вообще когда либо являются результатомъ простого акта хотѣнія» [2]).

Итакъ, будемъ ли мы наблюдать внѣшнія или внутреннія явленія, все равно путемъ опыта «мы только узнаемъ частое соединеніе объектовъ, не будучи въ состояніи когда либо постигнуть ихъ связь» [3]).

Итакъ, внутренній опытъ, по мнѣнію Юма, нисколько не подвигаетъ насъ впередъ въ вопросѣ о причинности, а слѣдовательно, и въ вопросѣ о существованіи внѣшняго міра и законовъ природы. Но, кромѣ опыта, скажутъ, можетъ быть, у человѣка есть еще разумъ. Если опытъ даетъ только безсвязное множество ощущеній, то еще не слѣдуетъ отчаяваться; быть можетъ, разумъ, дѣятельность мышленія есть источникъ знанія такихъ основныхъ принциповъ, какъ причинность, субстанціальная связь и т. п. Возможно, что, исходя изъ этихъ принциповъ, мышленіе способно пойти дальше описанія единичныхъ впечатлѣній, именно установить общія сужденія, доказать существованіе внѣшняго міра, открыть его свойства и, слѣдовательно, освободиться отъ солипсизма. Такой путь рѣ-

---

[1]) Тамъ же, стр. 236.

[2]) Юмъ, Изслѣд. человѣч. раз., перев. С. Церетели, стр. 76 с.

[3]) Тамъ же, стр. 77.

шенія проблемъ теоріи знанія мы найдемъ въ трансцендентномъ раціонализмѣ. Что же касается трансцендентнаго эмпиризма, такіе представители его, какъ Юмъ, правда, не отрицаютъ дѣятельности разума, но стоитъ познакомиться съ тѣмъ, что они понимаютъ подъ нею, чтобы сейчасъ же усмотрѣть, что въ ихъ системахъ разумъ можетъ играть только второстепенную роль и мало расширяетъ кругъ человѣческихъ знаній.

Разумомъ или мышленіемъ эмпиристы разсматриваемаго типа называютъ дѣятельность, заключающуюся только въ сравниваніи данныхъ опыта и возникающемъ отсюда усмотрѣніи сходства и различія, тожества и противорѣчія между ними.

Но единственный результатъ получающійся благодаря сравниванію, заключается въ мысленномъ разложеніи, т.-е. анализѣ сравниваемаго: отчетливое усмотрѣніе того, что *SP* и *RP* сходны сопутствуется мысленнымъ выдѣленіемъ изъ сравниваемыхъ представленій элемента *P*, а усмотрѣніе того, что *SP* и *RP* отличаются другъ отъ друга сопутствуется выдѣленіемъ изъ нихъ элементовъ *S* и *R* (напр., сравниваніе краснаго и зеленаго шара приводитъ къ усмотрѣнію одинаковости формы и различія цвѣтовъ сравниваемыхъ данныхъ). Слѣдовательно, согласно этому ученію дѣятельность мышленія сводится исключительно къ анализу.

Анализъ не можетъ создать никакого новаго содержанія, онъ можетъ только разложить на части данное ему содержаніе. Слѣдовательно, мышленіе, если оно есть чисто аналитическая операція, не можетъ создать самостоятельно никакого движенія впередъ за предѣлы даннаго представленія (воспріятія) или понятія. Желая пріобрѣсти новое знаніе о какомъ либо *SP* съ помощью чистаго мышленія, а не новаго опыта, я могу создать этимъ путемъ только аналитическія сужденія «*SP* есть *P*» или «*SP* есть *S*», или только сужденія тожественныя «*SP* есть *SP*»; въ такихъ сужденіяхъ субъектъ и предикатъ находятся въ отношеніи частичнаго или полнаго тожества, какъ, напр., «квадратъ есть параллелограммъ» или «звукъ X (иксъ) есть звукъ, содержащій въ себѣ *S*», или «прямоугольный треугольникъ есть прямоугольный треугольникъ».

Очевидно, для установленія аналитическихъ сужденій, если какимъ либо путемъ данъ субъектъ ихъ, достаточно одной лишь дѣятельности сравниванія *SP* и *P* и усмотрѣнія частичнаго тожества ихъ, причемъ этотъ процессъ сопутствуется анализомъ *SP*, т.-е. субъекта сужденія. Въ результатѣ такого процесса чистаго мышленія по поводу *SP* получаются сужденія, достовѣрность которыхъ стоитъ внѣ всякихъ сомнѣній, такъ какъ обязательность признанія ихъ безспорно устанавливается уже одною ссылкою на три логическіе закона мышленія (законъ тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго), которые управляютъ процессомъ сравниванія, т.-е. процессомъ усмотрѣнія сходствъ и различій, приводящимъ къ анализу. Въ самомъ дѣлѣ, согласно закону исключеннаго третьяго возможенъ выборъ только между двумя сужденіями или «*SP* есть *P*» или «*SP* не есть *P*»; далѣе, въ силу закона противорѣчія оба эти сужденія вмѣстѣ не могутъ быть истинными, такъ какъ они противорѣчатъ другъ другу; мало того, второе изъ этихъ сужденій, даже и само по себѣ взятое, нарушаетъ законъ противорѣчія, такъ какъ содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, именно ставитъ *SP* и въ то же время отрицаетъ *P*. Итакъ, остается быть истиннымъ только первому сужденію «*SP* есть *P*», правильность котораго къ тому же можетъ быть удостовѣрена и прямымъ путемъ, именно ссылкою на законъ тожества (*P*, входящее въ составъ субъекта, повторено въ предикатѣ). Итакъ, аналитическія сужденія послѣ того, какъ данъ ихъ субъектъ, устанавливаются одною лишь дѣятельностью мышленія, и необходимость связи въ нихъ субъекта и предиката обусловлена одними лишь логическими законами мышленія. Понятно поэтому, что такая форма связи между элементами сужденія издавна считается по преимуществу логическою, раціональною. Для краткости условимся въ дальнѣйшемъ изложеніи называть эту необходимость слѣдованія предиката за субъектомъ аналитическою необходимостью, а законы тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго аналитическими логическими законами мышленія. Замѣтимъ также, что и четвертый логическій законъ, именно законъ достаточнаго основанія можетъ быть понятъ при этомъ, какъ предписаніе считать достаточно обоснованными

лишь тѣ сужденія, въ которыхъ предикатъ вытекаетъ съ аналитическою необходимостью изъ субъекта, а также тѣ сужденія, которыя въ умозаключеніяхъ съ аналитическою необходимостью вытекаютъ изъ посылокъ.

Какою бы высокою степенью достовѣрности ни обладали аналитическія сужденія, очевидно, что изъ нихъ однихъ не можетъ состоять все знаніе. Какъ это указано Кантомъ, они вовсе не расширяютъ нашего знанія [1]), а только разъясняютъ уже имѣющееся знаніе, разлагая на части содержаніе готовыхъ уже понятій и такимъ образомъ дѣлая ихъ болѣе отчетливыми.

Подлинное расширеніе знанія происходитъ лишь въ томъ случаѣ, когда изслѣдуя *SP*, мы выходимъ за предѣлы этого представленія или понятія, и устанавливаемъ, что *SP* необходимо связано съ *M* (*SP* есть *M*; напр., «калій даетъ въ спектрѣ фіолетовую линію», «у квадрата діагонали взаимно перпендикулярны», «семга переходитъ для метанія икры изъ морей въ рѣки»; «мой братъ боленъ тифомъ»). Въ такихъ сужденіяхъ нѣтъ тожества между субъектомъ и предикатомъ; слѣдовательно, построеніе ихъ осуществляется не путемъ анализа ихъ субъекта, а путемъ синтеза субъекта *SP* съ другимъ представленіемъ или понятіемъ *M*. Поэтому такія сужденія называются синтетическими. Обосновать ихъ съ помощью ссылки лишь на аналитическіе законы мышленія, очевидно, невозможно. Правда, законъ исключеннаго третьяго и законъ противорѣчія обязываютъ признать, что истина кроется или въ сужденіи «*SP* есть *M*» или въ сужденіи «*SP* не есть *M*» (а не въ какомъ либо третьемъ сужденіи и не въ обоихъ сужденіяхъ вмѣстѣ), но различіе между аналитическими и синтетическими сужденіями состоитъ, во-первыхъ, въ томъ, что законъ противорѣчія и законъ тожества, поскольку мы разсматриваемъ только пару данныхъ сужденій, не можетъ показать, которое изъ нихъ есть истина и которое ложь: отрицаніе истиннаго синтетическаго сужденія не содержитъ въ себѣ никакого внутренняго противорѣчія («семга не переходитъ для метанія икры изъ морей въ рѣки» въ этомъ сужденіи нѣтъ такого саморазрушительнаго внутренняго противорѣчія, какъ въ сужденіи «квадратъ не есть парал-

[1]) Кантъ, Критика чистаго разума, перев. Н. Лосскаго, стр. 30.

лелограммъ», и утвержденіе его не требуется закономъ тожества, такъ какъ между *SP* и *M* нѣтъ никакого тожества (понятія «семга» и «переходъ изъ морей въ рѣки для метанія икры» не тожественны, тогда какъ понятіе квадратъ содержитъ въ себѣ, какъ элементъ, понятіе «параллелограммъ»). Отсюда ясно, что обосновать синтетическое сужденіе съ помощью аналитической дѣятельности мышленія нельзя. Въ виду этого эмпиристы, сводящіе дѣятельность мышленія исключительно къ анализу и считающіе логическою связью только связь субъекта съ предикатомъ, основанную на тожествѣ, утверждаютъ, что синтетическія сужденія не могутъ быть обоснованы логически: связь субъекта съ предикатомъ въ нихъ ирраціональна и можетъ быть удостовѣрена только путемъ ссылки на опытъ (такова, напр., связь между понятіями «мой братъ» и «боленъ тифомъ»).

Примѣнимъ теперь эти ученія объ аналитическихъ и синтетическихъ сужденіяхъ для рѣшенія вопроса, нельзя ли посредствомъ мышленія обосновать общія сужденія о причинной связи. На эти вопросы, согласно теоріи трансцендентнаго эмпиризма, приходится дать отрицательный отвѣтъ. Связь причины и дѣйствія, безъ сомнѣнія, имѣетъ синтетическій характеръ и потому путемъ одного лишь анализа явленія *SP* никакъ нельзя догадаться, что оно есть причина явленія *M*. «Покажите какой нибудь объектъ человѣку съ природнымъ разумомъ и сильными способностями: какъ бы тщательно онъ ни изслѣдовалъ доступныя воспріятію качества этого объекта, онъ не въ состояніи будетъ открыть ни причинъ его, ни дѣйствій. Если даже предположить, что сила разума Адама сперва была въ высшей степени совершенна, онъ не могъ бы заключить на основаніи текучести и прозрачности воды, что онъ можетъ въ ней захлебнуться, или на основаніи свѣта или теплоты огня, что послѣдній можетъ его сжечь» [1]), говоритъ Юмъ. Отсюда Юмъ выводитъ, что сужденія о причинной связи, какъ сужденія синтетическія, основываются только на опытѣ и имѣютъ ирраціональный характеръ. Они опираются только на нашу привычку представлять какое нибудь *SP* вмѣстѣ съ *M*

[1]) Юмъ. Изслѣд. человѣч. разумѣнія, перев. Церетели, стр. 27.

и, такъ какъ мышленіе не можетъ ничего прибавить къ этой привычкѣ, то они не могутъ быть общими необходимыми сужденіями.

Къ этимъ разсужденіямъ Юма необходимо прибавить еще и слѣдующее соображеніе: данныя опыта, по теоріи Юма, суть безсвязное (соединенное только совпаденіями во времени) множество ощущеній; если мышленіе есть не болѣе, какъ анализъ этихъ данныхъ, то оно никоимъ образомъ не можетъ извлечь изъ нихъ того, чего въ нихъ нѣтъ, именно причинной связи.

Точно такъ же и доказательство существованія внѣшняго міра не можетъ быть дано дѣятельностью мышленія. Если данныя опыта суть мои субъективныя впечатлѣнія и идеи, то сколько бы я ни анализировалъ ихъ, я не могу извлечь изъ нихъ столь новаго въ сравненіи съ ними понятія, какъ транссубъективное существованіе. Иными словами, сужденія о транссубъективномъ существованіи имѣютъ синтетическій характеръ и потому не могутъ быть установлены мышленіемъ.

Итакъ, по мнѣнію Юма, скептицизмъ не можетъ быть устраненъ ссылкою на дѣятельность мышленія. Изъ этого однако не слѣдуетъ, будто мышленіе совершенно безплодно; есть одна наука, состоящая изъ общихъ необходимыхъ сужденій, создаваемая дѣятельностью мышленія: это—математика. Предметомъ ея, по теоріи Юма, служатъ количественныя отношенія между идеями. Эти отношенія (напр., равенство между квадратомъ гипотенузы и суммою квадратовъ катетовъ или между «трижды пять» и «половина тридцати») сполна обусловлены сравниваемыми идеями и существуютъ независимо отъ того, есть ли въ мірѣ внѣ моего ума предметы, соотвѣтствующіе моимъ идеямъ. «Такого рода сужденія», говоритъ Юмъ, «могутъ быть открыты путемъ одной только дѣятельности мышленія безъ отношенія къ тому, что̀ существуетъ гдѣ бы то ни было во вселенной. Хотя бы въ природѣ не было ни одного круга или треугольника, истины, доказанныя Евклидомъ, навсегда сохранили бы свою достовѣрность и очевидность» [1]).

Очевидно, Юмъ полагаетъ, что математика вся состоитъ изъ аналитическихъ сужденій о нашихъ собственныхъ

[1]) Тамъ же стр. 25.

идеяхъ, и потому онъ считаетъ возможнымъ построить математику посредствомъ мышленія и признать ея сужденія дѣйствительно общими и необходимыми. По этому поводу остроумно замѣчаетъ Палагіи (Palágyi) въ своей книгѣ «Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik»: »На первый взглядъ Юмъ расточаетъ математикѣ величайшія похвалы; на самомъ же дѣлѣ онъ обособляетъ ее отъ дѣйствительности и превращаетъ ее до извѣстной степени только въ продуктъ витающаго въ своей собственной сферѣ разсудка. Выражаясь наглядно, онъ обходится съ математикою, какъ съ чрезвычайно почтенною дамою, которая однако, повидимому, не совсѣмъ недоступна лести: когда ей говорятъ, что ея положенія были бы значимы даже и въ томъ случаѣ, если бы въ мірѣ не было ничего такого, какъ кругъ или треугольникъ, то она позволяетъ одурачить себя этою чрезвычайно двусмысленною лестью и потихоньку выпроводить себя совсѣмъ изъ міра дѣйствительности» [1]).

Итакъ, согласно ученію Юма, вполнѣ достовѣрны только описательныя науки (состоящія изъ единичныхъ сужденій, констатирующихъ наличность такихъ-то впечатлѣній) и математика (состоящая изъ общихъ аналитическихъ сужденій объ отношеніяхъ между идеями). Всѣ остальныя сужденія, напр., законы, устанавливаемые физикою, химіею и т. п. науками, а также сужденія о существованіи транссубъективнаго міра не достовѣрны. Съ этими скептическими выводами Юма, пожалуй, можно было бы еще примириться; однако, изслѣдованія позднѣйшихъ философовъ показали, что Юмъ остановился на полупути. Кантъ (германскій философъ 1724—1804) обратилъ вниманіе на то, что не только теоремы, но и даже и многія аксіомы математики имѣютъ синтетическій характеръ (такъ, напр., сужденіе «прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками» имѣетъ явно синтетическій характеръ, потому что субъектъ его «прямая линія» обозначаетъ нѣкоторое качество линіи, а въ предикатѣ рѣчь идетъ о количествѣ). Отсюда слѣдуетъ, что съ помощью одного лишь анализа идей (понятій) и ссылки на аналитическіе законы мышленія

[1]) Стр. 51.

обосновать сужденія математики нельзя. Поэтому приходится или признать сужденія математики, наравнѣ съ сужденіями физики, химіи и т. п., основанными на опытѣ въ юмовскомъ смыслѣ и потому недостовѣрными (въ самомъ дѣлѣ, если связь между идеею прямоты линіи, соединяющей двѣ точки, и идеею наибольшей краткости этой линіи въ сравненіи съ другими линіями, соединяющими тѣ же двѣ точки, основана въ моемъ сужденіи только на моей привычкѣ встрѣчать эти два свойства вмѣстѣ, то у меня нѣтъ достаточныхъ основаній ручаться за необходимость и полное постоянство этой связи), или усомниться въ правильности теоріи трансцендентнаго эмпиризма. Первымъ изъ этихъ путей пошелъ Джонъ Стюартъ Милль (англійскій философъ 1806—1873), а вторымъ Кантъ.

Наконецъ, даже и описанія единичнаго факта въ той формѣ, какъ они необходимы для описательныхъ наукъ, не могутъ быть признаны достовѣрными, если принять теорію знанія Юма. Напр., географъ, описывающій рѣки, горы, зданія, на каждомъ шагу пользуется умозаключеніями изъ общихъ сужденій (правилъ) отъ причины къ дѣйствію или отъ дѣйствія къ причинѣ, напр., въ томъ случаѣ, когда, основываясь на зрительномъ воспріятіи, описываетъ колонны храма, какъ сдѣланныя изъ гранита.

Особенно важно имѣть въ виду то, что описанія сложныхъ объектовъ, необходимыя для построенія науки, должны основываться не только на теперешнемъ воспріятіи, а и на воспоминаніяхъ о прежнихъ воспріятіяхъ. Но, согласно ученію Юма, превращающаго всю душевную жизнь только въ связку событій, возникающихъ и исчезающихъ во времени, сегодняшнее воспоминаніе о вчерашнемъ воспріятіи есть вполнѣ новое событіе: вчерашнее воспріятіе навѣки отошло въ область прошлаго и нѣтъ никакого основанія утверждать, что воспоминанія воспроизводятъ прошлое.

Такимъ образомъ согласно теоріи знанія Юма пришлось бы признать вполнѣ достовѣрными только описанія моментальныхъ отрывочныхъ единичныхъ впечатлѣній и утверждать, что ни одна наука, а вмѣстѣ съ тѣмъ и теорія знанія самого Юма не заслуживаетъ полнаго довѣрія, такъ какъ всѣ онѣ въ

большей или меньшей степени содержатъ въ себѣ общія синтетическія сужденія.

Еще хуже, что теорія знанія Юма зачастую вступаетъ въ противорѣчіе съ фактами. Такъ, несомнѣнно, что, мысля о причинности и субстанціальности, мы переживаемъ не только ожидаемую и знакомую послѣдовательность событій или сосуществованіе ихъ, но и представляемъ еще себѣ активность, порожденіе, силу и т. п., а также какой-то устойчивый центръ объединенія событій. Эти нечувственные элементы знанія не могутъ быть объяснены Юмомъ, и чѣмъ болѣе Юмъ стремится доказать, что въ опытѣ мы нигдѣ не находимъ силы, активности, порожденія и т. п., тѣмъ болѣе этимъ самымъ онъ обнаруживаетъ, что понятія, съ которыми онъ борется, у насъ есть. Но въ такомъ случаѣ откуда же они возникли, если признать вмѣстѣ съ Юмомъ, что разумъ не обладаетъ творческой силой, и что единственнымъ источникомъ элементовъ, изъ которыхъ слагаются понятія и представленія служитъ опытъ? Точно такъ же Юмъ утверждаетъ, что существованіе внѣшняго міра не можетъ быть доказано, такъ какъ въ опытѣ мы имѣемъ дѣло всегда не съ самими транссубъективными вещами, а съ нашими субъективными впечатлѣніями и идеями. Но въ такомъ случаѣ мы не только не могли бы доказать существованія транссубъективнаго міра, но даже ни въ одномъ умѣ не могло бы возникнуть никакой догадки о транссубъективномъ мірѣ. Между тѣмъ несомнѣнно, что всѣ люди имѣютъ понятіе или представленіе транссубъективнаго міра.

Недостатки теоріи знанія Юма могутъ быть устранены или путемъ допущенія, что опытъ даетъ больше матеріаловъ для знанія, чѣмъ это признаетъ Юмъ, или же путемъ предположенія, что знаніе строится не только на опытѣ, но и посредствомъ самодѣятельности разума или разсудка, вообще мышленія. Среди трансцендентныхъ теорій знанія первымъ путемъ идетъ трансцендентный эмпиризмъ, основанный на внутреннемъ опытѣ, а вторымъ путемъ — трансцендентный раціонализмъ. Однако раньше, чѣмъ познакомиться съ этими теоріями знанія, выразимъ характерныя свойства трансцендентнаго эмпиризма, основаннаго на внѣшнемъ опытѣ, въ видѣ

ряда тезисовъ. Тогда будетъ удобнѣе сравнивать между собою различныя теоріи знанія.

Главныя черты разсмотрѣнной выше формы эмпиризма слѣдующія: 1) склонность строить теорію знанія на данныхъ внѣшняго опыта и истолковывать строй внутренняго опыта по аналогіи съ внѣшнимъ опытомъ; 2) склонность выдвигать на первый планъ чувственные элементы опыта (ощущенія), именно склонность къ утвержденію, что нечувственное есть сверхъопытное; 3) склонность разсматривать содержаніе опыта, какъ пассивныя данныя (хотя Юмъ не отрицаетъ, напр., активности разума, поскольку разумъ производитъ анализъ и синтезъ); 4) склонность разсматривать данныя опыта, какъ разобщенныя между собою, т.-е. лишенныя внутренней связи и соединенныя только связью сосуществованія или послѣдовательности во времени; 5) склонность къ апостеріоризму, т.-е. къ утвержденію, что знаніе слѣдуетъ за испытываніемъ событія и не можетъ предварять событія (можетъ существовать въ отношеніи къ познаваемому событію только a posteriori, но не a priori); 6) увѣренность въ томъ, что только аналитическія сужденія могутъ имѣть всеобщій и необходимый характеръ, и неспособность обосновать общія и необходимыя синтетическія сужденія; 7) гносеологическій индивидуализмъ, выражающійся въ утвержденіи, что составъ знанія и значеніе знанія имманентны познающему индивидууму (т.-е. познающій индивидуумъ знаетъ только свои состоянія); 8) склонность къ номинализму (или самое большее къ концептуализму) [1]) и отрицательное отношеніе къ реализму въ ученіи о понятіяхъ, объясняемыя тѣмъ, что трансцендентный эмпиризмъ, разсматривая всякое знаніе о внѣшнемъ мірѣ, какъ результатъ воздѣйствія извнѣ на познающій субъектъ, представляетъ себѣ міръ состоящимъ изъ вещей, существующихъ сполна внѣ другъ друга, не имѣющихъ общихъ тожественныхъ элементовъ и потому способныхъ придти къ знанію другъ о другѣ только путемъ внѣшняго причиннаго взаимодѣйствія.

---

[1]) Объясненіе того, что такое номинализмъ, концептуализмъ и реализмъ см. ниже въ Приложеніи въ концѣ главы.

Теоріи знанія всѣхъ представителей трансцендентнаго эмпиризма, основаннаго на внѣшнемъ опытѣ, имѣютъ характеръ генетическій и натуралистическій, поскольку въ нихъ предполагается, что отношеніе между познающимъ субъектомъ и внѣшнимъ міромъ, создающее знаніе, есть причинное взаимодѣйствіе. Отсюда неизбѣжно возникаетъ вначалѣ психофизіологизмъ въ теоріи знанія, т.-е. убѣжденіе въ томъ, что знаніе сполна складывается изъ фіологическихъ и психическихъ процессовъ, разыгрывающихся въ тѣлѣ и душевной жизни познающаго индивидуума. Таково, напр., представленіе о знаніи, характерное для Гоббеса (англійскій философъ 1588—1679). Далѣе, когда на почвѣ самого этого генетизма является убѣжденіе въ томъ, что знанію доступны только ощущенія, а не причины, вызвавшія ихъ, теорія знанія перестаетъ быть психофизіологическою и становится чисто психологическою, какъ мы находимъ это у Юма въ особенно типичной формѣ въ его ученіи о причинности и объ идеѣ субстанціи.

Въ основѣ этого генетизма и психологизма лежитъ, какъ сказано, предположеніе, что знаніе возникаетъ подъ вліяніемъ причины, находящейся внѣ его состава. Это предположеніе не можетъ быть оправдано теоріею знанія, такъ какъ, исходя изъ него, теорія знанія принуждена придти къ мысли, что познающему субъекту извѣстны только собственныя впечатлѣнія его, а не причины этихъ впечатлѣній. Слѣдовательно, основное предположеніе теоріи оказывается догматически принятымъ на вѣру. Этотъ догматизмъ приводитъ къ тому, что теорія не можетъ свести концы съ концами. Не говоря уже о другихъ противорѣчіяхъ, указанныхъ выше, обратимъ вниманіе на то, что эта теорія развиваетъ чисто психологическое ученіе о причинности (причинность есть привычная, ожидаемая вслѣдствіе ассоціаціи идей послѣдовательность впечатлѣній), между тѣмъ какъ въ основу теоріи положено непсихологическое ученіе о причинности (впечатлѣнія субъекта обусловлены неизвѣстною причиною).

Всѣ черты, присущія трансцендентному эмпиризму, основанному на внѣшнемъ опытѣ, доведены до крайности тою его разновидностью, которая называется сенсуализмомъ. Историческимъ примѣромъ этого направленія можетъ служить

теорія знанія французскаго философа Кондильяка (1715—1780). Согласно теоріи сенсуализма все знаніе состоитъ только изъ ощущеній (отсюда названіе этого направленія) [1] и никакихъ нечувственныхъ элементовъ въ немъ нѣтъ. Обыкновенно, мы думаемъ, что, напр., вниманіе есть нечувственный актъ познающаго индивидуума, такъ что человѣкъ, внимательно разсматривающій голубое пятно на бѣломъ фонѣ, переживаетъ два чувственныя состоянія (ощущенія бѣлаго и голубого) и сверхъ того одно нечувственное, именно напряженіе вниманія. По мнѣнію сенсуалиста такого третьяго состоянія въ этомъ процессѣ нѣтъ: онъ сводится лишь къ наличности двухъ ощущеній, изъ которыхъ одно выступаетъ на первый планъ вслѣдствіе своей большей интенсивности. Точно такъ же сравненіе не есть особая дѣятельность познающаго субъекта, сознаваемая, какъ особое психическое состояніе: оно есть не болѣе какъ вниманіе къ двумъ ощущеніямъ одновременно. Воспоминаніе есть повтореніе прежнихъ ощущеній (обусловленное, напр., повтореніемъ движеній въ мозгу) [2]; желаніе есть воспоминаніе о прежнемъ пріятномъ состояніи. Само я есть не болѣе какъ коллекція наличныхъ и вспоминаемыхъ ощущеній [3]. Такимъ образомъ чистый сенсуализмъ утверждаетъ совершенную пассивность, а также исключительно чувственный и апостеріорный характеръ всего знанія. Возникаетъ это направленіе, обыкновенно, на почвѣ матеріалистическихъ представленій о мірѣ, но при послѣдовательномъ развитіи оно неизбѣжно должно привести къ субъективному идеализму, въ формѣ утвержденія, что познающему существу извѣстны только его собственныя состоянія, именно ощущенія, а существованіе внѣшняго міра, матеріи и т. п. недоказуемо.

Въ числѣ разновидностей эмпиризма, основаннаго преимущественно на внѣшнемъ опытѣ, здѣсь слѣдуетъ упомянуть еще объ эволюціонномъ эмпиризмѣ Спенсера, который стремится примирить ученія объ апріорности и апостеріорности

---

[1]) Отъ латинскаго слова sensus—чувство, ощущеніе.

[2]) Condillac. Traité des sensations. Oeuvres complètes, ed. Lecointe et Durey. 1821 г. т. III, I часть, II гл. § 38, стр. 66.

[3]) См. тамъ же, гл. VI. § 3, стр. 90.

знанія, утверждая, что въ знаніи индивидуума есть апріорные элементы, напр., въ представленіяхъ о пространствѣ и времени, но эти апріорные элементы суть результатъ унаслѣдованнаго отъ предковъ строенія мозга, а это строеніе мозга и соотвѣтствующія ему знанія сложились у предковъ a posteriori, подъ вліяніемъ опыта. «Человѣческій мозгъ, говоритъ Спенсеръ, «есть организованная запись (регистрація) безконечнаго числа впечатлѣній, испытанныхъ въ продолженіе развитія жизни или, правильнѣе говоря, въ продолженіе развитія того рода организмовъ, чрезъ который прошло развитіе человѣческаго организма» [1]). Слѣдовательно, апріорное для индивидуума есть апостеріорное для рода.

По поводу этой теоріи необходимо замѣтить, что если она исходитъ изъ юмовскаго понятія опыта (какъ совокупности индивидуально-психическихъ состояній познающаго субъекта), то ея ссылки на эволюцію могутъ только объяснить, почему нѣкоторыя привычки мышленія укоренились болѣе глубоко, чѣмъ этого можно было бы ожидать, оцѣнивая сравнительно узкую область опыта индивидуума, но всѣ возраженія, направленныя выше противъ теоріи Юма, сохраняютъ силу и противъ теоріи эволюціоннаго эмпиризма: она не можетъ обосновать достовѣрности общихъ и необходимыхъ синтетическихъ сужденій, превращая ихъ только въ вѣрованія, хотя бы и унаслѣдованныя; она не можетъ гносеологически оправдать знаніе о существованіи транссубъективнаго міра и т. п. Правда, у Спенсера есть зародышъ попытки развить иное понятіе опыта, чѣмъ данное Юмомъ, но этотъ зародышъ остался неразвитымъ [2]).

2. Трансцендентный эмпиризмъ, основанный на внутреннемъ опытѣ.

Трансцендентному эмпиризму, основанному на внѣшнемъ опытѣ, во многихъ отношеніяхъ противоположенъ трансцендентный эмпиризмъ, основанный на внутреннемъ опытѣ (при-

[1]) Спенсеръ. Основанія психологіи, перев. подъ ред. Н. А. Рубакина, ч. IV, § 208, стр. 288.

[2]) Подробнѣе см. объ этомъ: Н. Лосскій. Обоснованіе интуитивизма, 2 изд. стр. 164—174.

мѣръ такого эмпиризма мы уже имѣли въ теоріи знанія Беркли). Правда, сторонники этого эмпиризма также представляютъ себѣ внѣшній опытъ, какъ результатъ дѣйствія внѣшняго міра на органы чувствъ познающаго субъекта. Поэтому они не менѣе рѣшительно, чѣмъ Юмъ, утверждаютъ, будто воспріятія внѣшняго міра состоятъ только изъ ощущеній, соединенныхъ другъ съ другомъ лишь сосуществованіемъ или послѣдовательностью во времени, такъ что внѣшній опытъ не даетъ матеріала для построенія нечувственныхъ понятій (напр., причинности, какъ активности, и субстанціи, какъ реальнаго носителя свойствъ и процессовъ), а также не даетъ свѣдѣній о сущности внѣшняго міра, но зато, обращаясь къ внутреннему опыту и наблюдая свою волевую дѣятельность, они находятъ въ ней образецъ подлинной активности, т.-е. способности производить, порождать перемѣны въ мірѣ, а въ своемъ *я* они находятъ образецъ субстанціи, какъ реальной сущности, стоящей надъ отдѣльными переживаніями, т.-е. не состоящей изъ нихъ, а обладающей ими (духовная субстанція).

Матеріаломъ знанія какъ во внѣшнемъ, такъ и во внутреннемъ опытѣ служатъ согласно этой теоріи (какъ и согласно теоріи Юма) состоянія самого познающаго индивидуума. Чтобы познать какое-нибудь свое переживаніе, напр., радость или ощущеніе краснаго цвѣта, индивидуумъ долженъ только сосредоточить на немъ свое вниманіе и отличить его отъ другихъ переживаній (напр., изумленія или ощущенія оранжеваго цвѣта) путемъ сравниванія. Итакъ, познавательная дѣятельность индивидуума какъ во внѣшнемъ, такъ и во внутреннемъ опытѣ одинакова, но глубокая разница между этими двумя видами знанія заключается въ слѣдующемъ: въ случаѣ внутренняго опыта индивидуумъ познаетъ свои состоянія, поскольку они суть характерныя проявленія его духа, совершающіяся въ сферѣ духа и сполна принадлежащія ему даже и въ томъ случаѣ, если причина ихъ, быть можетъ, заключается отчасти во внѣшнемъ мірѣ (напр., когда предметомъ знанія служитъ ощущеніе краснаго цвѣта). Въ этомъ знаніи нѣтъ того раскола,

---

[1]) См. стр. 64—67. Надобно однако замѣтить, что у Беркли не разработано понятіе внутренняго опыта.

той трансцендентности между знаніемъ и предметомъ знанія, какая существуетъ во внѣшнемъ опытѣ. Если внѣ индивидуума возникаютъ колебанія свѣтового эфира, то знаніе о нихъ возможно только послѣ того, какъ они подѣйствуютъ на глазъ познающаго индивидуума и въ результатѣ, можетъ быть, очень длиннаго ряда посредствующихъ звеньевъ (измѣненій въ сѣтчатой оболочкѣ глаза, въ зрительномъ нервѣ, корѣ большихъ полушарій мозга и т. п.) вызоветъ въ душѣ познающаго индивидуума ощущеніе, напр., краснаго цвѣта, которое и сдѣлается предметомъ знанія вмѣсто колебаній, находящихся въ самомъ внѣшнемъ мірѣ. Наоборотъ, если индивидуумъ хочетъ познать само это свое ощущеніе краснаго цвѣта или свою радость, то для этого вовсе не требуется, чтобы ощущеніе или радость подѣйствовали на глазъ или на ухо и вызвали бы вмѣсто себя въ душѣ индивидуума новое состояніе, которое стало бы знаніемъ объ ощущеніи краснаго цвѣта или о радости; для знанія объ этихъ состояніяхъ нужно только, чтобы индивидуумъ сосредоточилъ свое вниманіе на нихъ самихъ и подвергнулъ ихъ сравненію съ другими состояніями; тогда, какъ отличенныя отъ другихъ состояній, они станутъ познанными, и, слѣдовательно, будутъ познаны въ подлинникѣ, а не черезъ посредство копій, символовъ и т. п. Здѣсь нѣтъ никакого раскола между знаніемъ и бытіемъ; познавая свое *я*, свои чувства, свою волевую активность, осуществляющую хотѣнія въ формѣ поступковъ, индивидуумъ познаетъ свое бытіе во всей его полнотѣ и связности. Наоборотъ, когда онъ хочетъ познать внѣшній міръ, онъ находитъ въ опытѣ не бытіе самого этого внѣшняго міра, а только результаты его воздѣйствія на душу индивидуума, выразившіеся въ формѣ ощущеній индивидуума. Изъ схемы, приведенной выше [1]) при изложеніи трансцендентнаго эмпиризма, основаннаго на внѣшнемъ опытѣ, и сохраняющей свое значеніе также для трансцендентнаго эмпиризма, основаннаго на внутреннемъ опытѣ, ясно, что эти ощущенія въ отношеніи другъ къ другу представляются лишенными какой бы то ни было активности, не связанными никакой болѣе глубокой связью, кромѣ послѣ-

[1]) См. стр. 72 с.

довательности и сосуществованія во времени, и не дающими никакого знанія о свойствахъ самого внѣшняго міра. Такимъ образомъ разница между трансцендентнымъ эмпиризмомъ, основаннымъ на внѣшнемъ опытѣ, и трансцендентнымъ эмпиризмомъ, основаннымъ на внутреннемъ опытѣ, заключается въ слѣдующемъ: эмпиризмъ юмовскаго типа, не всматриваясь внимательно въ составъ внутренняго опыта, переноситъ на него свои представленія о структурѣ внѣшняго опыта и потому представляетъ себѣ весь міръ, какъ онъ данъ въ опытѣ, безсвязнымъ и лишеннымъ какой бы то ни было активности, между тѣмъ какъ спиритуалистическій трансцендентный эмпиризмъ путемъ внутренняго опыта непосредственно усматриваетъ субстанціальное единство *я* и связь волевого причиненія между событіями въ *я*.

Глубочайшее основаніе этого различія, обыкновенно, правда, не сознаваемое или, по крайней мѣрѣ, не формулируемое эмпиристами, заключается въ томъ, что отношеніе между познаваемымъ предметомъ и знаніемъ о немъ во внутреннемъ опытѣ, очевидно, не есть отношеніе причины и дѣйствія, а потому эмпиристъ, если только онъ не опирается догматически на матеріалистическое міровоззрѣніе, естественно приходитъ къ мысли, что, по крайней мѣрѣ во внутреннемъ опытѣ, бытіе познается не символически, а въ подлинникѣ; иными словами, во внутреннемъ опытѣ познаваемое бытіе находится не внѣ знанія, а внутри его, оно не трансцендентно знанію, а имманентно.

Исходя изъ знанія о своемъ *я*, какъ подлинномъ бытіи, они надѣются, далѣе, освободиться отъ солипсизма и познать, по крайней мѣрѣ путемъ умозаключеній по аналогіи, подлинную сущность транссубъективнаго міра. Такъ, напр., Беркли полагалъ, что, на основаніи аналогіи между моими представленіями о моемъ тѣлѣ и другихъ человѣческихъ тѣлахъ (напр., наблюдая плачъ, вздохи, улыбку, краснѣніе и т. п.), я могу умозаключить о существованіи другихъ духовъ, кромѣ моего.

Очевидно, что философы, пытающіеся такимъ путемъ познать сущность внѣшняго міра, могутъ придти только къ одному изъ слѣдующихъ двухъ рѣшеній: 1) или аналогія между

проявленіями внѣшняго міра и моего духа существуетъ, и въ такомъ случаѣ внѣшній міръ есть совокупность духовъ, болѣе или менѣе подобныхъ моему духу (такое ученіе въ метафизикѣ называется спиритуализмомъ), 2) или же аналогіи нѣтъ, и въ такомъ случаѣ я ничего не могу знать о внутренней природѣ транссубъективнаго міра. Иными словами, при этомъ способѣ изслѣдованія я могу познать внѣшній міръ только въ томъ случаѣ, если онъ—духовный; иначе онъ становится для меня неразрѣшимою загадкою.

Отсюда понятно, что представителямъ трансцендентнаго эмпиризма особенно трудно найти удовлетворительное истолкованіе представленій о матеріальной природѣ. Беркли, не находя аналогіи между человѣческимъ тѣломъ и такими тѣлами, какъ солнце, луна, горы, рѣки, моря и т. п., и потому не усматривая основаній для того, чтобы допустить существованіе духовъ солнца, луны и т. п., принужденъ былъ прибѣгнуть къ предположенію, что причиною этихъ представленій служитъ Всемогущій Духъ (Богъ), который, дѣйствуя на всѣ человѣческія души одинаковымъ образомъ, вызываетъ у всѣхъ людей одинаковыя представленія (напр., представленія о небесныхъ свѣтилахъ, о замерзающихъ или вскрывающихся рѣкахъ и т. п.). Другіе представители трансцендентнаго эмпиризма пользуются шире, чѣмъ Беркли, умозаключеніемъ по аналогіи и приходятъ къ утвержденію, что не только представленіямъ человѣческихъ тѣлъ, но и представленіямъ о животныхъ, растеніяхъ, кристаллахъ и даже атомахъ соотвѣтствуютъ въ транссубъективномъ мірѣ духовныя субстанціи. Отсюда получается въ метафизикѣ какая-либо изъ формъ панпсихизма или персонализма [1]).

Подводя итогъ, слѣдуетъ признать, что главныя черты, отличающія трансцендентный эмпиризмъ, основанный на внутреннемъ опытѣ, отъ эмпиризма юмовскаго типа, таковы: 1) предпочтеніе къ даннымъ внутренняго опыта и попытки представить внѣшній міръ по аналогіи съ внутреннимъ; 2) пред-

---

[1]) Панпсихизмъ есть ученіе о томъ, что все содержаніе міра есть психическое. Персонализмъ — ученіе о томъ, что существа, изъ которыхъ состоитъ міръ, суть личности (persona=личность).

почтеніе къ нечувственнымъ даннымъ опыта, т.-е. утвержденіе, что нечувственное можетъ быть предметомъ опыта (правда, только внутренняго опыта); 3) признаніе болѣе глубокихъ связей между данными опыта, чѣмъ сосуществованіе и послѣдовательность во времени; 4) признаніе активности (по крайней мѣрѣ волевой); 5) признаніе того, что, по крайней мѣрѣ во внутреннемъ опытѣ, познаваемое бытіе имманентно знанію.

Трансцендентный эмпиризмъ, основанный на внутреннемъ опытѣ, былъ бы далекъ отъ саморазрушительнаго скептицизма, если бы ему удалось избѣжать солипсизма. И въ самомъ дѣлѣ, какъ сказано выше, онъ надѣется доказать существованіе трансубъективнаго міра путемъ умозаключенія по аналогіи. Однако не трудно замѣтить, что этимъ путемъ цѣль не можетъ быть достигнута. Во-первыхъ, умозаключенія по аналогіи даютъ только вѣроятное знаніе, а во-вторыхъ, даже и въ формѣ вѣроятнаго умозаключенія аналогія въ данномъ случаѣ невозможна. Въ самомъ дѣлѣ, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что умозаключеніе по аналогіи, да и вообще всякое умозаключеніе, согласно мнѣнію эмпиристовъ, не есть творческій процессъ въ узкомъ смыслѣ этого слова: умозаключеніе не творитъ новыхъ матеріаловъ знанія, а только создаетъ изъ нихъ новыя комбинаціи, т.-е. переноситъ какой-нибудь фактъ изъ одной обстановки въ другую, аналогичную первой. Напр., мы наблюдаемъ нашу планету, землю, съ ея свойствами, опредѣленною величиною [A_1], атмосферою [B_1], обращеніемъ вокругъ солнца и вокругъ своей оси и положеніемъ относительно солнца, дающими день и ночь, зиму и лѣто, не отличающіеся чрезмѣрными колебаніями температуры [C_1 D_1] и т. д., и въ связи съ этими свойствами находимъ на ней органическую жизнь [F_1]. Изучая другія планеты, мы находимъ, что Марсъ не особенно отличается отъ земли по величинѣ [A_2], что на немъ тоже есть атмосфера [B_2], что періоды его обращенія вокругъ солнца и своей оси и его положеніе въ отношеніи къ солнцу тоже должны быть причиною дня и ночи, зимы и лѣта, не отличающихся чрезмѣрными колебаніями температуры [C_2D_2] и т. д. Разсматривая Марсъ въ телескопъ, мы не наблюдаемъ на немъ органической жизни, но, опираясь на указанное выше

сходство Марса съ землею, мы допускаемъ существованіе организмовъ на Марсѣ, т.-е. дѣлаемъ вѣроятное умозаключеніе. При этомъ продуктъ нашего умозаключенія, понятіе «органической жизни на Марсѣ», есть понятіе органической жизни вообще, а не точь-въ-точь такой жизни, какъ на землѣ; иными словами, продуктъ этого умозаключенія по содержанію не богаче того, что было въ прошломъ нашемъ опытѣ, и даже не равенъ нашимъ конкретнымъ представленіямъ, а болѣе бѣденъ, чѣмъ они. Схематически это умозаключеніе можно выразить слѣдующимъ образомъ:

$A_1 B_1 C_1 D_1 \ldots F_1$
$A_2 B_2 C_2 D_2 \ldots F$ (общее понятіе органической жизни).

Совершенно иной характеръ имѣетъ то умозаключеніе по аналогіи, благодаря которому будто бы возникаетъ у насъ впервые знаніе о внѣшнемъ мірѣ, именно о внѣшнемъ мірѣ, состоящемъ изъ другихъ личностей. Посылками его служатъ субъективная картина состояній моего тѣла A_1 B_1 C_1 $D_1 \ldots$ въ связи съ чувствомъ, напр., горя F_1, и субъективная картина другого аналогичнаго тѣла A_2 B_2 C_2 $D_2 \ldots$, а выводъ изъ этихъ посылокъ слѣдующій: не переживая теперь горя, я допускаю по аналогіи, что и эта вторая картина тѣла сопутствуется горемъ, но такъ какъ я не нахожу его въ себѣ, то я его представляю, какъ горе не-мое, т.-е. прихожу къ мысли о существованіи, кромѣ меня, также и другихъ чувствующихъ, мыслящихъ и т. п. существъ. Схематически это умозаключеніе можно выразить слѣдующимъ образомъ:

$A_1 B_1 C_1 D_1 \ldots F_1$
$A_2 B_2 C_2 D_2 \ldots F$ + сознаваніе чуждости мнѣ, транссубъективности этого F.

Въ этомъ выводѣ заключается, съ одной стороны, повтореніе чувства F_1, можетъ быть, тоже обѣдненнаго (какъ и повтореніе представленія органической жизни), но, съ другой стороны, этотъ элементъ осложняется новымъ реальнымъ переживаніемъ — сознаваніемъ внѣшности его, чуждости его моему *я*, однимъ словомъ сознаваніемъ существованія міра не-*я*. Въ посылкахъ матеріала для этого представленія

не было, слѣдовательно, мы его внесли въ выводъ незаконно. А такъ какъ выводъ именно для этого элемента и былъ предпринятъ, то внеся его незаконно, мы попросту предположили существованіе того, что нужно было доказать. Наши посылки обнаружили какъ бы творческую способность, и притомъ въ самой высокой степени: въ сравненіи съ этими посылками выводъ заключаетъ въ себѣ новое понятіе, и притомъ столь новое, что во всемъ нашемъ міросозерцаніи не можетъ быть найдено болѣе разнороднаго матеріала, чѣмъ матеріалъ нашихъ посылокъ, и то, что мы изъ нихъ вывели. Въ самомъ дѣлѣ, во всемъ нашемъ міросозерцаніи нѣтъ болѣе глубокой противоположности, чѣмъ противоположность между сознаніемъ субъективности и сознаніемъ транссубъективности, между *я* и не-*я*. А потому скорѣе ужъ можно было бы согласиться, что изъ ощущеній цвѣтовъ можно вывести путемъ умозаключенія по аналогіи существованіе музыкальныхъ звуковъ и т. п., чѣмъ признать, что изъ субъективныхъ матеріаловъ знанія путемъ умозаключенія по аналогіи получается знаніе о существованіи транссубъективнаго міра [1]).

Анализъ этого мнимаго умозаключенія по аналогіи и опроверженіе его можетъ показаться неубѣдительнымъ только по слѣдующей причинѣ. Мы установили, что изъ посылокъ, въ которыхъ содержатся чисто-субъективныя представленія тѣлъ и субъективное переживаніе горя, никакъ нельзя получить представленіе горя, какъ чего-то транссубъективнаго, т.-е. принадлежащаго міру не-*я*. Однако, правильность нашего доказательства можетъ почувствовать только тотъ, кто, утверждая, будто путемъ такого умозаключенія впервые получается представленіе о внѣшнемъ мірѣ, пытается не на словахъ только, а на дѣлѣ, хотя бы въ фантазіи, представить себѣ что въ приведенныхъ выше посылкахъ картины тѣлъ $A_1\ B_1\ C_1\ D_1\ldots$ и $A_2\ B_2\ C_2\ D_2\ldots$, состоящія изъ моихъ ощущеній, суть нѣчто субъективное въ такомъ же смыслѣ, какъ, напр., чувствованіе моего удовлетворенія. На дѣлѣ, высказывающіе это утвержденіе, конечно, представляютъ себѣ уже въ посылкахъ тѣла $A_1\ B_1\ C_1\ D_1$ и $A_2\ B_2\ C_2\ D_2\ldots$, какъ транссубъективныя, какъ внѣшній

[1]) См. Н. Лосскій. «Обоснованіе интуитивизма». 2 изд., стр. 32—34.

міръ, а потому, получивъ въ выводѣ представленіе горя, какъ тоже чего то транссубъективнаго, они не замѣчаютъ чудовищной громадности своей ошибки. Если бы они въ самомъ дѣлѣ очистили свои посылки отъ элементовъ транссубъективности, то они тотчасъ же замѣтили бы, что тогда не только нельзя было бы доказать существованія внѣшняго міра, но даже было бы непонятно, какимъ образомъ въ человѣческомъ сознаніи можетъ возникнуть какая бы то ни была догадка о существованіи внѣшняго міра вообще.

Итакъ, оказывается, что трансцендентный эмпиризмъ, основанный на внутреннемъ опытѣ, совершенно такъ же, какъ и трансцендентный эмпиризмъ, основанный на внѣшнемъ опытѣ, не способенъ обосновать знаніе о свойствахъ внѣшняго міра; онъ не способенъ обосновать возможность общихъ и необходимыхъ синтетическихъ сужденій въ примѣненіи къ внѣшнему міру (сужденія физики, химіи, физіологіи и т. п.); мало того, какъ разновидность гносеологическаго индивидуализма (вслѣдствіе своего утвержденія, что знаніе складывается только изъ состояній познающаго индивидуума), онъ въ концѣ концовъ не можетъ избѣжать солипсизма, такъ какъ неспособенъ доказать даже существованіе внѣшняго міра.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Реализмъ, концептуализмъ и номинализмъ.

Общія понятія и общія сужденія обладаютъ загадочными свойствами, объясненіе которыхъ составляетъ трудную проблему для метафизики, психологіи и теоріи знанія. Въ самомъ дѣлѣ, сужденіе «лошадь есть животное позвоночное» составляетъ, повидимому, единый актъ мысли, но знаніе, выраженное въ немъ, относится не къ одной особи (индивидууму), а къ цѣлому классу «лошадь», т.-е. къ безконечному множеству особей. Спрашивается, какъ это возможно, во-первыхъ, психологически, т.-е. какія переживанія существуютъ въ сознаніи

познающаго субъекта при высказываніи общаго сужденія или понятія, во-вторыхъ, метафизически, т.-е. каковы должны быть реальные процессы и вещи для того, чтобы возможны были общія сужденія и понятія, и, наконецъ, въ-третьихъ, гносеологически, т.-е. какъ возможно, чтобы общія сужденія имѣли объективное значеніе.

Три основые типа рѣшенія этихъ вопросовъ, реализмъ, концептуализмъ и номинализмъ, получили начало еще въ древней греческой философіи, споръ между ними особенно разгорѣлся въ средніе вѣка, а въ новой философіи онъ затихъ, однако, повидимому, ему суждено вспыхнуть съ еще большей силою въ недалекомъ будущемъ.

Согласно ученію реализма, единичныя особи, образующія классъ, напр., лошади, хотя и существуютъ въ различныхъ мѣстахъ пространства въ различныя времена, все же не сполна обособлены другъ отъ друга. Содержаніе бытія лошади *A* и лошади *B* отчасти различно, и потому это двѣ лошади, двѣ индивидуальности, но отчасти также въ ихъ составъ входятъ одни и тѣ же элементы, не только сходные или одинаковые (т.-е. существующіе какъ *d*, принадлежащее лошади *A*, и другое, численно отличное отъ перваго *d*, принадлежащее лошади *B*), но даже и буквально, численно тожественные (т.-е. имѣющіе характеръ одного *d*, которое входитъ въ составъ бытія и лошади *A* и лошади *B* вмѣстѣ). Совокупность этихъ элементовъ составляетъ то, что можно было бы назвать лошадностью или, по терминологіи Платона (греческій философъ, жившій отъ 429 или 427 до 348 до Р. Хр. и положившій начало подобнымъ ученіямъ), идеею лошади, и образуетъ сущность не индивидуальную, а родовую, сущность, не находящуюся ни въ пространствѣ, занимаемомъ лошадью *A*, ни въ пространствѣ, занимаемомъ лошадью *B*, и тѣмъ не менѣе, принадлежащую обѣимъ этимъ лошадямъ. Поэтому и общія сужденія, поскольку въ нихъ мыслятся родовыя сущности, хотя и составляютъ единый актъ мысли, тѣмъ не менѣе имѣютъ значеніе для многихъ особей. Реализмомъ это ученіе называется потому, что оно допускаетъ бытіе общаго, т.-е. бытіе родовыхъ сущностей или, какъ иногда выражаются, реальность общихъ понятій (Bergiffsrealismus).

Концептуализмъ утверждаетъ, что существуютъ только индивидуальныя вещи, а родовыхъ сущностей нѣтъ, такъ что двѣ вещи, занимающія различныя мѣста въ пространствѣ и времени, могутъ имѣть, правда, одинаковые, т.-е. неразличимо сходные элементы, но эти элементы никоимъ образомъ не тожественны: они, по крайней мѣрѣ, численно различны. Поэтому и познающій субъектъ, воспринимая вещи, получаетъ только единичныя представленія и, лишь подвергая ихъ той или иной обработкѣ дѣятельностью своего мышленія, создаетъ общія представленія и понятія. Итакъ, передъ концептуалистами встаетъ трудная проблема: какимъ образомъ познающій субъектъ создаетъ, если не въ мірѣ самихъ вещей, то, по крайней мѣрѣ, въ своемъ умѣ изъ не общаго общее. Нѣкоторые концептуалисты отвѣчаютъ на этотъ вопросъ такъ: сравнивая единичныя представленія, познающій субъектъ извлекаетъ изъ нихъ одни лишь сходные признаки, отбрасывая всѣ индивидуальныя особенности наблюдаемыхъ вещей, и изъ сходныхъ признаковъ строитъ въ своемъ умѣ понятіе (концептъ), служащее замѣстителемъ каждой изъ наблюдаемыхъ особей.

Наконецъ, номинализмъ отвѣчаетъ на вопросъ такъ. Въ мірѣ существуютъ только индивидуальныя вещи, и въ умѣ познающаго субъекта находятся также только соотвѣтствующія имъ индивидуальныя (единичныя) представленія. Выражая эту мысль въ конкретной формѣ и критикуя ученіе Платона объ идеяхъ, противникъ его Антисѳенъ, основатель кинической школы (греческій философъ, род. около 440 г. до Р. Хр.) говоритъ: «лошадь я вижу, но лошадности не вижу» [1]).

По ученію номиналистовъ, изъ единичныхъ представленій никакимъ мышленіемъ не могутъ быть созданы общія понятія уже потому, что эта задача, какъ утверждалъ, напр., Беркли, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе: мысля общее понятіе треугольника, мы должны были бы, по его словамъ, имѣть въ своемъ умѣ треугольникъ «не остроугольный, не равносторонній, не равнобедренный, но и не разносторонній, а

[1]) На эту критику Платонъ ядовито возразилъ: «не удивительно,—глаза, которыми можно видѣть лошадь, у тебя есть, а того, посредствомъ чего можно усмотрѣть лошадность» (разума) «у тебя не хватаетъ».

обладающій всѣми этими и ни однимъ изъ этихъ свойствъ» [1]), что, очевидно, нелѣпо. Если внимательно наблюдать психическіе процессы, совершающіеся при мышленіи объ общемъ, то, по мнѣнію номиналистовъ, мы найдемъ въ своемъ сознаніи или слова (вообще чувственные знаки), сопутствующіяся единичными образами, или даже иногда одни только слова (чувственные знаки). Ни родовыхъ сущностей въ мірѣ, ни общихъ понятій въ мышленіи нѣтъ, а есть только суррогатъ общихъ понятій, возникающій въ умѣ познающаго субъекта слѣдующимъ образомъ: многія единичныя представленія, сложившіяся подъ вліяніемъ опыта, могутъ согласно законамъ нашей памяти, вступить въ ассоціацію съ однимъ и тѣмъ же словомъ (чувственнымъ знакомъ) и затѣмъ при произнесеніи этого слова, напр. слова «лошадь», ряды такихъ единичныхъ представленій всплываютъ въ сознаніи или, по крайней мѣрѣ, стоятъ на порогѣ сознанія. Такія связки единичныхъ представленій, а также сужденій, ассоціированныхъ съ одними и тѣми же словами (или словомъ), именно и образуютъ то, что называется общимъ понятіемъ и общимъ сужденіемъ. Строго говоря, это не есть общее, а только суррогатъ общаго.

Вступивъ на путь отрицанія общаго, номинализмъ не останавливается на превращеніи общихъ сужденій въ единичныя вещи. Логически неизбѣжно сами единичныя вещи, напр. Исаакіевскій соборъ, превращаются съ точки зрѣнія номинализма въ связку единичныхъ представленій, соотвѣтствующихъ сегодняшнимъ, вчерашнимъ и т. д. актамъ воспріятія познающаго субъекта и не заключающихъ въ себѣ тожественнаго элемента, хотя бы уже потому, что эти акты воспріятія совершались въ различное время. Такимъ образомъ міръ распадается на единичныя событія (содержанія воспріятія), обладающія каждое сполна своимъ особымъ индивидуальнымъ содержаніемъ.

Номинализмомъ это направленіе называется потому, что связки единичныхъ представленій, образующія нѣчто въ родѣ классовъ вещей въ умѣ познающаго субъекта, возникаютъ со-

---

[1]) Berkeley. Principles of Human Knowledge. Введеніе XIII. На русск. яз. перев. подъ ред. Н. Г. Дебольскаго.

гласно этимъ теоріямъ подъ вліяніемъ слова. Кромѣ чистыхъ формъ номинализма и концептуализма, существуютъ разнообразныя попытки построить теоріи такъ называемаго умѣреннаго номинализма, представляющія собою сочетаніе концептуализма и номинализма.

Сопоставляя другъ съ другомъ реализмъ, номинализмъ и концептуализмъ, можно характеризовать ихъ слѣдующимъ образомъ:

1. Реализмъ утверждаетъ, что общее существуетъ и въ познаваемой дѣйствительности и въ умѣ познающаго субъекта; концептуализмъ утверждаетъ, что оно существуетъ только въ умѣ познающаго субъекта, но не въ познаваемой дѣйствительности, а номинализмъ утверждаетъ, что оно не существуетъ ни въ дѣйствительности, ни въ умѣ познающаго субъекта.

2. Согласно ученію реализма общее первоначально (не производно изъ другихъ элементовъ міра), а по ученію концептуалистовъ и номиналистовъ общее или суррогатъ общаго производно изъ индивидуальнаго [1]).

3. Номинализмъ не можетъ считать достовѣрными общія сужденія (такъ какъ нельзя реализовать въ умѣ безконечно большую связку единичныхъ сужденій, т.-е. связку сужденій о всѣхъ особяхъ, составляющихъ классъ), а концептуализмъ неизбѣжно долженъ допустить трансцендентность познаваемыхъ объектовъ въ отношеніи къ общимъ сужденіямъ о нихъ, поскольку общія сужденія состоятъ изъ субъективно-созданныхъ общихъ понятій, а вещи индивидуальны. Только реализмъ можетъ построить теорію знанія, которая была бы и вполнѣ имманентною и сполна обосновала бы достовѣрность общихъ сужденій [2]).

---

[1]) О томъ, что всѣ попытки произвести общее изъ индивидуальнаго содержатъ въ себѣ логическія ошибки или отодвиганія проблемы въ безконечность, или petitio principii, см. Лосскій, Обоснованіе интуитивизма, гл. VII. Общее и индивидуальное.

[2]) См. объ этомъ, а также о несостоятельности возраженій противъ реализма, какъ теоріи, будто бы противорѣчащей опыту, Н. Лосскій «Обоснованіе интуитивизма», гл. VIII.

В. Трансцендентный раціонализмъ.

Лучшимъ историческимъ примѣромъ трансцендентнаго раціонализма могутъ служить философскія системы Декарта (1596—1650), Спинозы (1632—1677), Лейбница (1648—1716).

Трансцендентный раціонализмъ, какъ и трансцендентный эмпиризмъ, полагаетъ, что опытное знаніе о внѣшнемъ мірѣ складывается изъ состояній познающаго индивидуума, возникающихъ въ немъ вслѣдствіе причиннаго дѣйствія внѣшняго міра на его душу и тѣло. Отсюда онъ дѣлаетъ выводъ, что чувственное знаніе не можетъ дать свѣдѣній о свойствахъ внѣшняго міра и не можетъ привести къ возникновенію необходимыхъ и общихъ сужденій. Иными словами, трансцендентный раціонализмъ начинаетъ съ того скептическаго отношенія къ опыту, какимъ кончаетъ трансцендентный эмпиризмъ; поэтому передъ нимъ встаетъ задача искать иного источника знанія, чѣмъ опытъ, и онъ находитъ его въ творческой самодѣятельности индивидуальнаго разума.

Образцомъ знанія, получаемаго путемъ самодѣятельности разума, для раціоналистовъ, обыкновенно, служитъ математика. Система ея ученій развивается безъ ссылки на опытъ, исключительно путемъ умозаключеній, а основными посылками ея служатъ опредѣленія и аксіомы, въ составъ которыхъ входятъ понятія числа, величины, цѣлаго, части и т. п., имѣющія нечувственный характеръ, т. е. не могущія быть полученными путемъ дѣятельности глаза, уха и т. п. Откуда же возникаютъ эти понятія? Эти понятія, по мнѣнію раціоналистовъ, суть прирожденное достояніе разума познающаго индивидуума.

Душа индивидуума въ силу прирожденныхъ ей свойствъ создаетъ идеи, представляющія собою точную копію тѣхъ или иныхъ сторонъ міра, т.-е. дающія адекватное знаніе о мірѣ [1]). Эти идеи, созданныя душою самостоятельно, безъ помощи опыта, имѣютъ нечувственный характеръ, и потому-то онѣ и

---

[1]) Адекватнымъ называется знаніе, вполнѣ соотвѣтствующее своему предмету.

способны точно выражать содержаніе самого міра. Таковы не только понятія математики, но и важнѣйшія понятія метафизики, идея Бога, субстанціи, причинности и т. п. Онѣ называются прирожденными; но это не значитъ, будто душа изначала, до всякаго опыта, мыслитъ ихъ въ готовомъ видѣ. Сторонники этой теоріи въ большинствѣ случаевъ утверждаютъ, что нечувственныя идеи развиваются по поводу чувственнаго опыта, однако не пассивно, не вслѣдствіе воздѣйствія извнѣ, а изнутри, благодаря реакціи духа. Соотвѣтствіе, существующее между этими идеями и внѣшнимъ міромъ, несмотря на такой характеръ происхожденія ихъ, объясняется, обыкновенно, благостью Бога, который, сотворивъ душу, надѣлилъ ее разумомъ, способнымъ создавать истинныя идеи; нерѣдко также сторонники этихъ теорій указываютъ на то, что душа и внѣ ея находящіяся существа принадлежатъ къ одному и тому же міру и развиваются по однимъ и тѣмъ же законамъ, и потому, идеи, созданныя самодѣятельностью души, соотвѣтствуютъ содержанію внѣшняго міра.

Итакъ, адекватное знаніе, имѣющее всеобщее и необходимое значеніе, получается исключительно благодаря дѣятельности разума. Разумомъ же, согласно этой теоріи, называется способность души имѣть прирожденныя идеи и подвергать ихъ такой обработкѣ, благодаря которой изъ нихъ получаются сужденія, именно опредѣленія и аксіомы, служащія посылками для умозаключеній, въ результатѣ которыхъ возникаетъ цѣлая система знаній, напр. математическихъ. Эта работа разума надъ прирожденными идеями сводится исключительно къ анализу ихъ, т.-е. состоитъ въ сравниваніи, въ результатѣ котораго получаются отожествленія или различенія, именно аналитическія сужденія, которыя несомнѣнно истинны, такъ какъ правильность ихъ удостовѣряется логическими законами мышленія (закономъ тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго) [1]). Возникающія этимъ путемъ аксіомы (напр., цѣлое равно суммѣ своихъ частей) и опредѣленія становятся затѣмъ основными посылками для умозаключеній. При этомъ процессъ умозаключенія разсматривается

[1]) См. объ этомъ выше стр. 83 с.

тоже, какъ сводящійся исключительно къ анализу посылокъ, иными словами, выводъ считается обоснованнымъ лишь въ томъ случаѣ, если онъ вытекаетъ изъ посылокъ съ аналитическою необходимостью, и если обязательность его основывается исключительно на законахъ тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго [1]). Согласно этой теоріи доказать, что «*S* есть *P*», можно не иначе, какъ путемъ анализа *S* или *S* и *P*, въ результатѣ котораго рано или поздно должно обнаружиться тожество *S* и *P*. Положимъ, напр., что *S* оказалось на основаніи анализа равнымъ *RM*; такъ какъ сравненіе *RM* съ *P* не обнаруживаетъ еще тожества ихъ, то попробуемъ продолжить анализъ; если мы при этомъ найдемъ, напр., что *M* равно «*FP*», то задача удачно разрѣшена, и результатъ можетъ быть выраженъ въ видѣ полисиллогизма: «*S* есть *RM*», «*RM* есть *RFP*», «*RFP* есть *P*», слѣд. «*S* есть *P*».

Одна изъ крайнихъ разновидностей этой теоріи развита Лейбницемъ, по мнѣнію котораго всякое доказательство путемъ умозаключеній состоитъ въ томъ, что мы подставляемъ вмѣсто понятій, связь (или отсутствіе связи) которыхъ требуется доказать, опредѣленія ихъ (т.-е. разложеніе содержанія понятія на признаки) и повторяемъ эту операцію до тѣхъ поръ, пока не усмотримъ на основаніи закона тожества отношеніе между понятіями. Согласно этой теоріи основаніемъ всѣхъ доказательствъ служитъ законъ тожества. Поэтому, по мнѣнію Лейбница, только этотъ законъ принадлежитъ къ числу недоказуемыхъ истинъ, всѣ же остальныя положенія, даже и причисляемыя, обыкновенно, къ аксіомамъ, могутъ быть доказаны описаннымъ выше способомъ подстановки опредѣленій. Въ видѣ образца Лейбницъ даетъ слѣдующее доказательство теоремы: «цѣлое больше части«. Опредѣлимъ большее и меньшее такъ: «*A* больше *B*, и *B* меньше *A*, если *B* равно части *A*». Далѣе, на основаніи аксіомы тожества признаемъ, что «всякая величина равна самой себѣ». Отсюда получается слѣдующее умозаключеніе по первой фигурѣ силлогизма: «То, что равно части цѣлаго, меньше цѣлаго» (на основаніи опредѣленія понятія меньше);

---

[1]) Объ аналитической необходимости слѣдованія вывода изъ посылокъ см. выше стр. 84.

«часть цѣлаго равна части цѣлаго, т.-е. самой себѣ» (на основаніи аксіомы тожества); «слѣд., часть цѣлаго меньше цѣлаго» [1]).

Согласно этой теоріи знанія достовѣрны только сужденія, установленныя разумомъ. Но разумъ устанавливаетъ ихъ исключительно путемъ анализа своихъ прирожденныхъ понятій. Отсюда возникаютъ трудныя и опасныя для трансцендентнаго раціонализма проблемы. Онъ долженъ рѣшить, какъ возможно знаніе о тѣхъ на каждомъ шагу встрѣчающихся въ мірѣ связяхъ между вещами, которыя имѣютъ, повидимому, синтетическій характеръ. Таковы, напр., связь причины и дѣйствія. Событія въ мірѣ развертываются въ видѣ ряда звеньевъ, причинно обусловливающихъ другъ друга, причемъ каждое дѣйствіе, повидимому, есть нѣчто новое въ сравненіи со своею причиною, и потому путемъ анализа вещи A нельзя узнать, какія дѣйствія она способна произвести [2]). Точно такъ же связь между субстанціею (если субстанціи существуютъ) и всѣми тѣми состояніями и событіями, изъ которыхъ складывается исторія ихъ жизни, повидимому, имѣетъ синтетическій характеръ, и потому нельзя себѣ представить, какъ разумъ могъ бы познать эту связь путемъ анализа понятія данной субстанціи.

Изъ этихъ затрудненій для трансцендентнаго раціонализма существуетъ единственный выходъ—признать, что всѣ указанныя выше связи имѣютъ аналитическій характеръ. И въ самомъ дѣлѣ, раціоналисты, принимая за аксіому утвержденіе, что «дѣйствіе содержитъ въ себѣ не больше реальности, чѣмъ причина», представляли себѣ дѣйствіе какъ бы заключеннымъ въ причинѣ и вытекающимъ изъ нея такъ, какъ слѣдствіе вытекаетъ изъ основанія (напр., выводъ силлогизма изъ посылокъ). Мало того, зачастую они совершенно отожествляютъ отношеніе причины и дѣйствія съ отношеніемъ основанія и слѣдствія, т.-е. реальную связь вещей съ логическою связью идей. Въ «Этикѣ» Спинозы, напр., на каждой страницѣ встрѣчается выраженіе: «causa sive ratio». Что же касается логической связи идей, выше было показано, что раціоналисты представляли ее себѣ, какъ связь аналитической необхо-

[1]) Письмо Лейбница къ И. Бернулли 23 авг. 1696. Гергардтъ, изд. математ. соч. Лейбница, III, 322. Couturat, La logique de Leibniz, стр. 204.

[2]) См. объ этомъ выше разсужденіе Юма стр. 86.

димости слѣдованія. Точно такъ же связь субстанціи съ ея свойствами и состояніями они представляли себѣ на подобіе связи субъекта и предиката въ аналитическомъ сужденіи, т. е., напр., на подобіе связи понятія квадратъ и всѣхъ тѣхъ предикатовъ, которые приписываются квадрату въ опредѣленіи его («квадратъ есть прямоугольникъ съ равными сторонами»). Лейбницъ говоритъ: «Природа индивидуальной субстанціи или полнаго существа состоитъ въ томъ, чтобы имѣть настолько полное и законченное понятіе, чтобы оно могло обнять и позволяло вывести всѣ предикаты того субъекта, которому оно придается». «Богъ, видя индивидуальное понятіе или haecceitatem Александра, видитъ въ немъ въ то же время основаніе и причину всѣхъ предикатовъ, которые дѣйствительно могутъ быть высказаны объ Александрѣ (напр., что онъ побѣдитъ Дарія и Пора), и могъ бы даже узнать a priori (а не путемъ опыта), естественною ли смертью умеръ онъ или отъ отравы» [1]).

Лучшимъ образцомъ такого построенія цѣлой системы ученій путемъ анализа одного основного понятія служитъ теорія матеріи, данная Декартомъ. Установивъ на основаніи нѣкоторыхъ соображеній, что основное свойство матеріи, выражающее ея сущность, есть протяженность (такъ что быть матеріальнымъ это значитъ быть протяженнымъ и, наоборотъ, быть протяженнымъ это значитъ быть матеріальнымъ), Декартъ извлекаетъ затѣмъ изъ этого понятія путемъ анализа его слѣдующія представленія о матеріальномъ мірѣ: матеріальный міръ безграниченъ (нельзя представить себѣ пространство ограниченнымъ), матерія сплошна и дѣлима до безконечности, т.-е. не состоитъ изъ атомовъ (пространство мыслится, какъ дѣлимое до безконечности), матерія однородна, матерія подвижна, но она не обладаетъ внутренними силами и потому инертна, т.-е. каждая частица ея сохраняетъ то состояніе покоя или движенія, въ которомъ она находится, и способна измѣнить его только подъ вліяніемъ внѣшнихъ причинъ. Придя отсюда къ мысли, что первопричиною движенія матеріи можетъ быть только Богъ, Декартъ затѣмъ на осно-

---

[1]) Лейбницъ. Разсужденіе о метафизикѣ. Избр. фил. соч., пер. подъ ред. В. Преображенскаго, стр. 59 с.

ваніи инертности матеріи утверждаетъ, что количество движенія, сообщенное матеріи Богомъ, остается постояннымъ, такъ какъ матерія, не обладая силами, не способна ни увеличить, ни уменьшить первоначальное количество движенія, а способна только передавать движеніе отъ частицы къ частицѣ путемъ давленій и толчковъ между ними. Такимъ образомъ, исходя изъ своего понятія матеріи, Декартъ приходитъ къ самой крайней формѣ механистическаго ученія о матеріальной природѣ: всѣ процессы въ матеріальной природѣ суть движенія, и причиною измѣненія движеній служатъ только внѣшнія давленія и толчки движущихся уже частицъ, а не какія-либо силы притяженія, отталкиванія, симпатіи, антипатіи и т. п.

Въ отвѣтъ на такія нерѣдко весьма остроумныя построенія противникъ трансцендентнаго раціонализма можетъ возразить: всѣ выводы сдѣланы Вами правильно, но они получены путемъ анализа понятія, прирожденнаго Вашему разуму. Весьма возможно, что такое понятіе вещи прирождено Вашему уму и содержитъ въ себѣ всѣ раскрытые Вами признаки, но какъ Вы теперь докажете, что вещь, мыслимая Вами въ этомъ понятіи, дѣйствительно существуетъ? Развѣ изъ существованія въ моей душѣ понятія какой-либо вещи слѣдуетъ, что эта вещь дѣйствительно существуетъ внѣ моего ума?

Иными словами, сужденія о существованіи вещей, соотвѣтствующихъ прирожденнымъ идеямъ, имѣютъ, очевидно, синтетическій характеръ. Но трансцендентный раціонализмъ не способенъ обосновать достовѣрность такихъ сужденій и, слѣдовательно, онъ не въ состояніи доказать, что міръ, построенный имъ путемъ анализа прирожденныхъ понятій, реаленъ, т.-е. дѣйствительно существуетъ. Выйти изъ этого затрудненія трансцендентный раціонализмъ можетъ лишь тѣмъ же путемъ, которымъ онъ устранилъ описанныя выше препятствія, именно путемъ отрицанія синтетическаго характера, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ важнѣйшихъ сужденій о существованіи. И дѣйствительно, представители трансцендентнаго раціонализма утверждаютъ, что понятія нѣкоторыхъ вещей, напр., понятіе Бога или также понятіе субстанціи, заключаютъ въ своемъ содержаніи признакъ существованія этихъ вещей. Поэтому, напр., сужденіе «Богъ существуетъ» имѣетъ аналитическій ха-

рактеръ, и отрицаніе бытія Бога содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Такое доказательство, выводящее бытіе Бога изъ самого понятія Бога, называется онтологическимъ аргументомъ. Такъ какъ оно сыграло видную роль въ исторіи философіи, то не безполезно познакомиться съ нимъ нѣсколько подробнѣе, напр., въ той формѣ, какъ оно выражено изобрѣтателемъ его Ансельмомъ Кентерберійскимъ (въ XI в.).— «То, выше чего нельзя ничего помыслить», говоритъ Ансельмъ, «не можетъ находиться только въ мышленіи. Въ самомъ дѣлѣ, если бы то, выше чего нельзя ничего помыслить, находилось только въ мышленіи, то въ такомъ случаѣ можно было бы помыслить нѣчто болѣе высокое, чѣмъ то, выше чего нельзя ничего помыслить (именно то, что обладаетъ этимъ свойствомъ также въ дѣйствительности). Итакъ, безъ сомнѣнія, то, выше чего нельзя ничего помыслить, существуетъ и въ мышленіи и въ дѣйствительности».

Изъ всего предыдущаго ясно, что трансцендентный раціонализмъ слѣдующимъ образомъ представляетъ себѣ путь, ведущій къ адекватному знанію о мірѣ: познающій индивидуумъ посредствомъ одной лишь самодѣятельности своего разума строитъ мысленный образъ міра, по крайней мѣрѣ въ основныхъ чертахъ, и этотъ образъ оказывается точно соотвѣтствующимъ дѣйствительному міру, находящемуся внѣ разума познающаго индивидуума. Иными словами, согласно ученію трансцендентнаго раціонализма существуетъ параллелизмъ между необходимыми отношеніями понятій разума другъ къ другу и реальными связями вещей другъ съ другомъ, въ силу чего индивидуальный разумъ, не выходя изъ своей сферы, можетъ воспроизвести въ своихъ понятіяхъ содержаніе внѣшняго міра. Какъ уже сказано, представители трансцендентнаго раціонализма нерѣдко объясняютъ этотъ параллелизмъ происхожденіемъ міра и человѣческаго разума изъ общаго источника, изъ творчества Бога, который согласовалъ другъ съ другомъ дѣятельность разума и порядокъ міра.

Допуская въ теоріи знанія параллелизмъ между продуктами дѣятельности человѣческаго разума и міромъ, трансцендентный раціонализмъ принужденъ въ метафизикѣ придти къ психологистическому идеализму, т.-е. къ ученію, согласно кото-

рому все содержаніе міра состоитъ исключительно изъ психическихъ процессовъ. Въ самомъ дѣлѣ, считая мышленіе процессомъ, совершающимся внутри человѣческой индивидуальной души, трансцендентный раціонализмъ принужденъ утверждать, что эта дѣятельность и всѣ ея продукты, т.-е. представленія, понятія, сужденія и т. п., суть исключительно психическія явленія. Но если эти психическія явленія, разыгрывающіяся въ душѣ познающаго индивидуума, могутъ быть точною копіею внѣшняго міра, то это значитъ, что и подлинникъ, т.-е. самъ внѣшній міръ весь состоитъ изъ психическихъ явленій. Конечно, такая идеалистическая метафизика появилась у представителей трансцендентнаго раціонализма не сразу, а развивалась постепенно по мѣрѣ того, какъ выяснялись требованія, заложенныя въ ихъ теоріи знанія. Рѣшительнѣе всего она развита въ системѣ послѣдняго геніальнаго представителя трансцендентнаго раціонализма, Лейбница. Согласно его ученію, міръ состоитъ изъ душъ (монадъ), подобныхъ по существу душѣ человѣка, но отличающихся отъ нея своею большею или меньшею степенью развитія. Жизнь каждой монады состоитъ въ смѣнѣ представленій и въ стремленіи къ этой смѣнѣ. Каждая монада есть не что иное, какъ мысль Бога о мірѣ и притомъ мысль, выражающая содержаніе всего міра, но съ какой-либо одной точки зрѣнія. Отсюда понятно, что монада посредствомъ самодѣятельности мышленія создаетъ въ своемъ знаніи копію внѣшняго міра.

Во многихъ отношеніяхъ трансцендентный раціонализмъ прямо противоположенъ трансцендентному эмпиризму, основанному на внѣшнемъ опытѣ. Эта противоположность сказывается въ слѣдующихъ утвержденіяхъ и склонностяхъ: 1) знаніе есть не пассивный результатъ опыта, а продуктъ самодѣятельности индивидуальнаго разума; 2) достовѣрное знаніе получается a priori (независимо отъ опыта), а не a posteriori; 3) достовѣрное знаніе состоитъ изъ нечувственныхъ понятій; 4) всѣ элементы дѣйствительности, а также соотвѣтствующія имъ понятія соединены другъ съ другомъ тѣсною внутреннею связью; 5) въ результатѣ является склонность представлять содержаніе внѣшняго міра аналогичнымъ содержанію внутренняго міра.

Несмотря на всѣ эти противоположности трансцендентный раціонализмъ совершенно такъ же, какъ и трансцендентный эмпиризмъ, неспособенъ обосновать сужденія о существованіи транссубъективнаго міра. Правда, онъ не приходитъ вслѣдствіе этого къ солипсизму, но старается выйти изъ затрудненія путемъ утвержденія, что признакъ существованія входитъ въ составъ нѣкоторыхъ прирожденныхъ идей. Однако ясно, что такимъ способомъ проблема не разрѣшается: если даже признакъ существованія и входитъ въ содержаніе какого-либо понятія, прирожденнаго индивидуальному разуму, то отсюда лишь слѣдуетъ, что этотъ разумъ, мысля такую вещь, принужденъ утверждать ея существованіе, но изъ этого вовсе не вытекаетъ, что она въ самомъ дѣлѣ существуетъ за предѣлами индивидуальнаго разума, т.-е. не какъ понятіе этого разума, а какъ независимая отъ него вещь. Слѣдовательно, онтологическій аргументъ въ пользу бытія Бога въ той формѣ, какъ онъ развивается трансцендентнымъ раціонализмомъ, несостоятеленъ. Изъ этого однако не слѣдуетъ, будто онъ вообще не состоятеленъ. Въ имманентныхъ теоріяхъ знанія онъ можетъ возродиться въ новой формѣ. Напр., возможна имманентная теорія знанія, утверждающая, что содержаніемъ такого понятія, какъ Богъ, служитъ само существо Божіе, а не психическія состоянія индивидуума, воспроизводящія это существо. Согласно такому ученію, утвержденіе, что «Богъ существуетъ», дѣйствительно есть результатъ простого анализа содержанія понятія Богъ.

Точно такъ же трансцендентный раціонализмъ, подобно трансцендентному эмпиризму, неспособенъ обосновать достовѣрность общихъ и необходимыхъ синтетическихъ сужденій. Какъ изложено выше, онъ опять-таки не приходитъ вслѣдствіе этого къ скептицизму, а пытается выйти изъ затрудненія, приписывая сужденіямъ о причинныхъ связяхъ и о свойствахъ субстанцій аналитическій характеръ. Однако этимъ путемъ рѣшеніе одной изъ труднѣйшихъ проблемъ теоріи знанія не достигается, а только передвигается на новое мѣсто. Въ самомъ дѣлѣ допустимъ, что достовѣрное сужденіе получается путемъ анализа прирожденной идеи и потому въ конечномъ итогѣ всегда имѣетъ видъ «*SP* есть *P*», и, слѣдовательно, не можетъ быть отвергнуто

безъ нарушенія закона тожества и противорѣчія. Анализъ возможенъ лишь тамъ, гдѣ есть нѣчто сложное. Слѣдовательно, прирожденныя идеи, подлежащія анализу, суть сложныя сочетанія идей, напр., $S + P$, такъ что мнѣ прирождена необходимость мыслить вмѣстѣ съ S всегда также и P, напр., вмѣстѣ съ признакомъ прямоты линіи также признакъ наибольшей краткости или вмѣстѣ съ признакомъ возникновенія во времени признакъ причинной обусловленности. Подвергая анализу этотъ прирожденный синтезъ идей, я получаю сужденія «прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками», или «всякое событіе имѣетъ причину». Безъ сомнѣнія, для истинности такого сужденія необходимо, чтобы анализъ былъ произведенъ правильно, т.-е. согласно требованіямъ закона тожества и противорѣчія. Это требованіе самоочевидно и весьма легко выполнимо. Однако не трудно замѣтить, что здѣсь не упомянуто о нѣкоторомъ болѣе первоначальномъ и гораздо болѣе важномъ условіи, выполненіе котораго не можетъ опираться на такіе простые критеріи, какъ согласіе съ закономъ тожества и противорѣчія. Это условіе таково: правильный анализъ комплекса идей даетъ истину лишь въ томъ случаѣ, если этотъ комплексъ содержитъ въ себѣ правильный синтезъ, т.-е. необходимое въ самой дѣйствительности сочетаніе признаковъ.

Обращая вниманіе на это условіе, мы хотимъ показать, что, такъ называемыя, аналитическія сужденія въ дѣйствительности имѣютъ синтетическій характеръ. Чтобы обосновать это положеніе, начнемъ нѣсколько издалека и разсмотримъ нѣкоторыя свойства этихъ сужденій, наводящія на мысль о ихъ синтетическомъ характерѣ. Прежде всего замѣтимъ, что рѣчь идетъ не о такихъ сужденіяхъ, которыя были бы пустословіемъ, именно не о тожественныхъ сужденіяхъ, въ которыхъ предикатъ есть повтореніе всего субъекта («квадратъ есть квадратъ») или части субъекта, отчетливо высказанной при постановкѣ субъекта («человѣкъ, который ѣдетъ въ Москву, ѣдетъ въ Москву», «тупоугольный треугольникъ тупоуголенъ»), а о такихъ сужденіяхъ, предикатомъ которыхъ служитъ признакъ, содержащійся въ субъектѣ лишь implicite, т.-е. не будучи отчетливо высказаннымъ (напр., прямая линія есть кратчайшее разсто-

яніе между двумя точками). Кантъ слѣдующимъ образомъ отграничиваетъ аналитическія сужденія отъ тожественныхъ высказываній: «Сужденія называются аналитическими, если ихъ предикатъ только представляетъ ясно (explicite) то, что мыслится, хотя бы и не ясно (implicite), въ понятіи субъекта. Напр., таково сужденіе «каждое тѣло протяженно». Если бы назвать эти сужденія тожественными, то отъ этого произошла бы только путаница: въ самомъ дѣлѣ, эти послѣднія не прибавляютъ ничего къ отчетливости понятія, что однако должно быть цѣлью всякаго сужденія, и поэтому заслуживаютъ названія пустыхъ; таково, напр., сужденіе «всякое тѣло есть тѣлесная (другими словами, матеріальная) сущность». Аналитическія сужденія основываются, правда, на тожествѣ и могутъ быть приведены къ нему, но они не тожественны, такъ какъ нуждаются въ расчлененіи и служатъ поэтому для объясненія понятія, тогда какъ тожественное idem per idem ничего не объясняетъ» [1]).

Итакъ, высказывая субъектъ сужденія, которое раціоналисты считаютъ аналитическимъ, я мыслю его сначала лишь со стороны признака S (прямая линія) и только въ процессѣ построенія сужденія прихожу къ отчетливому сознанію о принадлежности признака P (кратчайшее разстояніе между двумя точками) къ составу того же понятія. Повидимому, процессъ сужденія заключается здѣсь въ усмотрѣніи, «гдѣ есть S, тамъ необходимо есть и P» (гдѣ прямота, тамъ кратчайшее разстояніе) и, слѣдовательно, сужденіе имѣетъ синтетическій характеръ. Конечно, оно можетъ быть превращено въ аналитическое сужденіе путемъ утвержденія, что, мысля отчетливо S, мы вмѣстѣ съ тѣмъ уже мыслимъ смутно P (мысля прямоту линіи, мыслимъ вмѣстѣ и кратчайшее разстояніе), такъ что сужденіе имѣетъ слѣдующій видъ: «гдѣ есть SP, тамъ есть P». Однако ясно, что эта формулировка разсматриваемаго процесса сужденія имѣетъ искусственный характеръ и къ тому же вовсе не спасаетъ отъ вопроса объ условіяхъ правильнаго синтеза, а, какъ уже сказано, только отодвигаетъ его. Въ самомъ дѣлѣ, аналитическое сужденіе «гдѣ есть SP, тамъ есть P» имѣетъ цѣну

[1]) Кантъ. Успѣхи метафизики со времени Лейбница и Вольфа. Перев. Н. Лосскаго, VI выпускъ Трудовъ Спб. Философскаго общества, стр. 111 с

только въ томъ случаѣ, если въ субъектѣ данъ необходимый синтезъ S и P; иначе, т.-е. если S можетъ и не быть связаннымъ съ P (каковы, напр., понятія «роза» и «красный»), сужденіе имѣло бы смыслъ «тѣ S, которые суть P, суть P» (тѣ розы, которыя красны, красны), т.-е. заключало бы въ себѣ лишь несносное пустословіе тожественнаго высказыванія. Итакъ, что бы мы ни думали о разсматриваемомъ сужденіи, признаемъ ли мы его за синтетическое или за аналитическое, все равно безъ ссылки на необходимый синтезъ обойтись нельзя, и, слѣдовательно, истина можетъ быть достигнута лишь въ томъ случаѣ, если въ мышленіи осуществленъ правильный синтезъ. Но что значитъ правильный синтезъ? Что разумѣютъ подъ этимъ терминомъ имманентныя теоріи знанія, объ этомъ рѣчь будетъ впереди. Трансцендентный же раціонализмъ долженъ разумѣть подъ правильнымъ синтезомъ необходимое сочетаніе понятій, которому соотвѣтствуетъ внѣ познающаго индивидуума такое же необходимое сочетаніе свойствъ вещей и событій.

Условившись въ этомъ пониманіи термина, поставимъ вопросъ, на основаніи какого признака трансцендентный раціонализмъ можетъ отличить правильный синтезъ отъ ложнаго. Законъ тожества и законъ противорѣчія, какъ указано выше, вообще не могутъ быть критеріемъ того, какой изъ противоположныхъ синтезовъ содержитъ въ себѣ истину [1]), и потому трансцендентному раціонализму остается только прибѣгнуть къ утвержденію, что всякій прирожденный синтезъ, т. е. синтезъ, неизбѣжно мыслимый по законамъ дѣятельности ума, содержитъ въ себѣ истину, т. е. точную копію дѣйствительности.

Однако ясно, что прирожденность какой-либо идеи или сочетанія идей еще не заключаетъ въ себѣ гарантіи ихъ соотвѣтствія съ дѣйствительностью и вообще ихъ истинности. Яркій примѣръ, приводимый проф. Александромъ Ив. Введенскимъ въ сочиненіи «Логика, какъ часть теоріи познанія», сразу убѣждаетъ въ этомъ: «наслѣдственная форма бреда при наслѣдственномъ помѣшательствѣ, хотя, какъ наслѣдственная,

[1]) См. выше стр. 85.

прирождена, но не истина» [1]). Поэтому трансцендентный раціонализмъ долженъ поискать еще какого-нибудь основанія, въ силу котораго можно было бы утверждать, что существуетъ неразрывная связь между прирожденностью и истинностью, и находитъ это основаніе въ ссылкѣ на благость Творца, создавшаго міръ и разумъ человѣка. Однако очевидно, что это основаніе есть не болѣе, какъ гипотеза, стремящаяся быть опорою теоріи знанія трансцендентнаго раціонализма, но въ то же время сама доказуемая не иначе, какъ при допущеніи правильности этой теоріи знанія. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы доказать бытіе Бога, трансцендентный раціонализмъ принужденъ сослаться на прирожденность идеи Бога и на то, что всякая прирожденная идея содержитъ въ себѣ истину. Такимъ образомъ получается кругъ, и вся теорія оказывается лишенною опоры.

Въ вопросѣ о нечувственныхъ элементахъ знанія на сторонѣ трансцендентнаго раціонализма есть то преимущество, что онъ признаетъ существованіе такихъ элементовъ и подчеркиваетъ огромное значеніе ихъ для знанія, однако даваемое имъ рѣшеніе вопроса приводитъ къ возникновенію новыхъ и притомъ неразрѣшимыхъ проблемъ. Утверждая, что нечувственныя идеи причинности, цѣлаго, части и т. п. и возникающія изъ нихъ аксіомы «цѣлое больше части» и т. п. прирождены, трансцендентный раціонализъ объясняетъ только, какимъ образомъ онѣ существуютъ въ человѣческомъ умѣ, какъ общія идеи. Но эти же идеи на каждомъ шагу получаютъ конкретное примѣненіе въ частныхъ случаяхъ, содержащихъ въ себѣ, обыкновенно, чувственный матеріалъ. Таковы, напр., сужденія «вѣтеръ сломилъ дерево» (причинная связь), «этотъ биллiардный шаръ движется» (субстанція и ея свойство). Если идея причинности прирождена разуму, т. е. возникаетъ a priori, такъ сказать изнутри духа, а чувственный матеріалъ, изъ котораго состоитъ представленіе вѣтра и дерева, получается a posteriori, путемъ воздѣйствій міра извнѣ, то спрашивается, какимъ образомъ эти матеріалы знанія пришли въ связь другъ съ другомъ и составили органически единое цѣлое сужденія «вѣтеръ сло-

[1]) Изд. В. Ж. Ист. лит. и Юр. К., 1909, стр. 296.

милъ дерево». Вѣдь на ряду съ ощущеніями, изъ которыхъ состоитъ представленіе вѣтра, въ то же время было множество другихъ ощущеній, образующихъ, напр., воспріятіе «карканія вороны» или «тумана, поднимающагося надъ деревомъ» и могущихъ составить въ связи съ понятіемъ причинности сужденія «дерево сломлено карканіемъ вороны» или «дерево сломлено поднимающимся туманомъ».

Рѣшить вопросъ, почему понятія причинности, субстанціальности и т. п. связываются съ такими, а не иными парами чувственныхъ данныхъ, можно только слѣдующими двумя способами. Во-первыхъ, можно допустить, что чувственныя данныя, получаемыя a posteriori, т. е. путемъ опыта, являются въ сознаніи человѣка не въ разрозненномъ видѣ, а вмѣстѣ съ отмѣтками, указывающими, что́ съ чѣмъ соединено. Иными словами, можно допустить, что въ воспріятіи даны не только ощущенія, но и связи, отношенія между вещами и событіями. Слѣдовательно, согласно этому ученію всѣ матеріалы знанія, какъ чувственные, такъ и нечувственные, получаются изъ опыта. Другой путь рѣшенія той же проблемы прямо противоположенъ первому: онъ состоитъ въ допущеніи, что человѣческому разуму прирождено не только знаніе идей причинности, субстанціальности и т. п. въ общемъ видѣ, но и знаніе всѣхъ конкретныхъ случаевъ примѣненія ихъ. Иными словами, согласно этому ученію все знаніе, даже и такія сужденія, какъ «это дерево сломлено вѣтромъ», прирождено человѣческому уму.

Эти противоположныя рѣшенія проблемы имѣютъ все же одну общую черту, заключающуюся въ отрицаніи распада матеріаловъ знанія на двѣ группы по происхожденію, въ утвержденіи, что нужно все знаніе цѣликомъ считать или полученнымъ изъ опыта, или прирожденнымъ, а не сколачивать его изъ чуждыхъ другъ другу апостеріорныхъ и апріорныхъ элементовъ. Конечно, первое изъ этихъ возможныхъ рѣшеній непріемлемо для трансцендентнаго раціонализма. Оно отрицаетъ теорію прирожденныхъ идей и самодѣятельности разума, полагая, что опытъ способенъ дать нечувственное знаніе, напр. знаніе объ отношеніяхъ. Для этого необходимо допустить, что опытъ возникаетъ не вслѣдствіе причиннаго воздѣйствія

внѣшняго міра на человѣческое тѣло или душу [1]), а вслѣдствіе какого то совершенно иного отношенія между познающимъ субъектомъ и міромъ. Объ этой теоріи опыта будетъ сказано ниже при изложеніи интуитивизма. Теперь же ясно, что трансцендентный раціонализмъ, пока онъ остается самимъ собою, принужденъ примкнуть ко второму рѣшенію проблемы, именно придти къ мысли, что все знаніе прирождено. Конечно, такое рискованное, мало вѣроятное утвержденіе возникло только въ результатѣ продолжительнаго процесса развитія, выяснившаго неизбѣжность этой гипотезы для трансцендентнаго раціонализма. Оно встрѣчается въ системѣ Лейбница, краткая характеристика которой была дана выше [2]). По ученію Лейбница, міръ состоитъ изъ монадъ (душъ), изъ которыхъ каждая есть микрокосмъ (представленіе Бога о цѣломъ мірѣ съ извѣстной точки зрѣнія). Поэтому все содержаніе душевной жизни, все знаніе, какъ не чувственное, такъ и чувственное, возникаетъ изъ нѣдръ души самой монады, не требуя никакого взаимодѣйствія ея съ остальнымъ міромъ, такъ что въ извѣстномъ смыслѣ можно утверждать, что все знаніе прирождено познающему индивидууму. Съ помощью этой гипотезы Лейбницъ можетъ выйти изъ многихъ затрудненій въ теоріи знанія, но все же онъ не въ силахъ устранить первое и второе возраженіе противъ трансцендентнаго раціонализма, именно онъ не можетъ обосновать сужденій о существованіи трансубъективныхъ вещей и не можетъ доказать, что въ самомъ дѣлѣ существуетъ соотвѣтствіе между прирожденными синтезами и внѣшнимъ міромъ. Къ тому же ясно, что необходимость прибѣгать къ такимъ, хотя и чрезвычайно остроумнымъ, но весьма рискованнымъ гипотезамъ должна вызывать скептическое отношеніе къ трансцендентному раціонализму вообще.

Процессъ развитія трансцендентнаго раціонализма, въ особенности конечная форма, достигнутая имъ въ философіи Лейбница, показываетъ, что это направленіе имѣетъ, какъ и трансцендентный эмпиризмъ, характеръ гносеологическаго инди-

[1]) Если опытъ есть результатъ причиннаго воздѣйствія внѣшняго міра, то знаніе отношеній между вещами внѣшняго міра невозможно. См. объ этомъ выше стр. 72 с.

[2]) См. стр. 114 с.

видуализма [1]). Въ самомъ дѣлѣ, трансцендентный раціонализмъ утверждаетъ, что знаніе по своему составу все складывается цѣликомъ только изъ состояній познающаго индивидуума (изъ понятій, сужденій и т. п., которыя суть психическій процессъ въ душѣ познающаго индивидуума). Мало того, согласно ученію Лейбница, также и по своему происхожденію все знаніе цѣликомъ обусловлено дѣятельностью индивидуальной души. Что же касается значенія знанія, раціонализмъ, въ отличіе отъ трансцендентнаго эмпиризма юмовскаго типа, упорно отказывается отъ индивидуалистическаго ученія, именно утверждаетъ возможность трансцендентнаго значенія знанія. Вмѣстѣ съ тѣмъ на всемъ протяженіи своего развитія онъ опредѣляетъ истину, какъ знаніе, адекватное познаваемому предмету, т. е. какъ знаніе, содержащее въ себѣ точную копію познаваемаго предмета.

Трансцендентный раціонализмъ есть генетическая теорія, такъ какъ ученіе объ истинности сужденій онъ основываетъ на изслѣдованіи причинъ знанія, находящихся внѣ состава знанія. Въ самомъ дѣлѣ, скептическое отношеніе раціонализма къ внѣшнему опыту основано на предположеніи, что внѣшній опытъ состоитъ изъ дѣйствій внѣшняго міра на душу познающаго субъекта, а довѣріе его къ дѣятельности разума основано на убѣжденіи въ томъ, что Богъ, создавшій душу, надѣлилъ ее такою природою, чтобы мышленіе способно было создать понятія, воспроизводящія дѣйствительность. Поскольку эта теорія имѣетъ генетическій характеръ, она принуждена быть психологистическою, именно принуждена разсматривать разумъ только, какъ психическую дѣятельность индивидуума [2]). Согласно этому ученію понятія, принципы и аксіомы, усматриваемые разумомъ, суть психическіе процессы, необходимо разыгрывающіеся въ индивидуальной мыслящей душѣ согласно законамъ ея психической интеллектуальной жизни. Иными словами, мыслящій индивидуумъ, высказывая, напр., понятіе «двѣ величины, равныя порознь третьей», и сознавая далѣе необходимость признать, что эти

---

[1]) См. выше стр. 91.

[2]) О необходимой связи генетизма въ теоріи знанія съ психологизмомъ см. выше стр. 34.

двѣ величины «равны между собою», подчиняется при этомъ переходѣ отъ субъекта аксіомы къ предикату психологическому принужденію, т. е. долженъ мыслить аксіому потому, что таковъ законъ его психической душевной жизни. Слѣдовательно, согласно этому ученію мышленіе есть процессъ, такъ же подчиненный законамъ природы индивидуальной души, какъ, напр., процессъ развитія какой-либо эмоціи. Очевидно, что на этомъ пути логически неизбѣжно пришлось бы придти къ релативизму [1]). Въ самомъ дѣлѣ, какъ указано выше, раціоналистъ, вслѣдствіе психологизма своей теоріи знанія, не можетъ доказать объективнаго, въ особенности трансцендентнаго значенія принциповъ разума: ссылкою на прирожденность идеи онъ доказываетъ только, что моя душа принуждена мыслить такую-то аксіому, но не можетъ доказать, что вещи и событія въ самомъ дѣлѣ подчиняются правилу, высказанному въ ней.

Принципы разума (напр., законъ причинности, логическіе законы мышленія и т. п.) всегда имѣютъ столь общее значеніе, что истолковать ихъ въ духѣ психологизма, т. е. разсматривать ихъ, какъ психическій процессъ, совершающійся по законамъ психологическаго принужденія, можно только, прибѣгая къ натяжкамъ [2]). Поэтому сочетаніе раціонализма съ психологизмомъ имѣетъ въ высшей степени неестественный характеръ, и могло встрѣчаться въ великихъ философскихъ системахъ, напр., въ системѣ Лейбница, только въ то время, когда теорія знанія была еще въ зачаточномъ состояніи, и когда философъ, высказавъ нѣсколько замѣчаній о природѣ знанія и не занимаясь выводомъ всѣхъ слѣдствій изъ нихъ, переходитъ тотчасъ же къ другимъ отдѣламъ философіи, напр., къ построенію метафизики на принципахъ разума. Мало того, въ большинствѣ случаевъ разсужденія раціоналистовъ о природѣ истины вкраплены въ составъ ихъ метафизическихъ системъ и высказываются въ качествѣ вывода изъ метафизическихъ ученій о мірѣ, душѣ и Богѣ, такъ что въ большинствѣ

---

[1]) См. о релативизмѣ ниже гл. V «Скептицизмъ».

[2]) См., напр., о психологистическомъ истолкованіи закона противорѣчія выше стр. 44—46.

случаевъ можно безъ труда установить догматическій характеръ этихъ теорій знанія.

С. Сходства и различія трансцендентныхъ теорій знанія.

Философскія направленія всегда почти содержатъ въ себѣ истину, однако истину односторонне выраженную. Обыкновенно, въ противовѣсъ одной односторонности въ процессѣ развитія человѣческой мысли выступаетъ другая односторонность, противоположная первой и тоже содержащая въ себѣ долю истины. Задача дальнѣйшаго развитія философіи заключается въ такихъ случаяхъ въ попыткахъ создать новое направленіе, стремящееся соединить въ себѣ всѣ тѣ элементы истины, которые заключались въ предшествовавшихъ системахъ. Яркимъ образцомъ такого процесса развитія философской мысли служатъ односторонніе и противоположные другъ другу трансцендентный эмпиризмъ, основанный на внѣшнемъ опытѣ, и трансцендентный раціонализмъ, попытку синтеза которыхъ предпринялъ Кантъ, создавшій новое направленіе въ теоріи знанія—критицизмъ. Чтобы яснѣе представить себѣ отношенія между этими направленіями, вспомнимъ различія между трансцендентнымъ эмпиризмомъ и раціонализмомъ.

1) Познающій индивидуумъ пассивенъ въ процессѣ знанія по ученію эмпиристовъ и активенъ по ученію раціоналистовъ; 2) эмпиризмъ строитъ знаніе на чувственныхъ элементахъ опыта, раціонализмъ на нечувственныхъ понятіяхъ; 3) эмпиризмъ утверждаетъ синтетическій и ирраціональный характеръ такихъ отношеній, какъ причинность, субстанціальность и т. п., а раціонализмъ считаетъ эти отношенія аналитическими и, слѣдовательно, раціональными; 4) эмпиризмъ склоненъ къ апостеріоризму, а раціонализмъ къ апріоризму; 5) эмпиризмъ склоненъ къ скептицизму, раціоналистъ увѣренъ въ возможности адекватнаго знанія.

Изъ этихъ же различій между трансцендентнымъ раціонализмомъ и трансцендентнымъ эмпиризмомъ видно, что оба эти направленія опираются на одну и ту же подсознательную предпосылку: на предположеніе, что знаніе складывается исключительно изъ состояній познающаго индивидуума. Оба эти на-

правленія стоятъ на указанной предпосылкѣ, какъ на общемъ пьедесталѣ, и противоположность между ними обусловлена тѣмъ, что одинъ изъ противниковъ, такъ сказать, обращенъ лицомъ на сѣверъ, а другой на югъ, вслѣдствіе чего они роковымъ образомъ усматриваютъ въ знаніи противоположныя свойства, не догадываясь, что ихъ можно было бы сочетать въ одну цѣльную картину. Однако общій пьедесталъ долженъ обусловливать также и сходства между этими направленіями. Мало того, въ виду важности исходнаго пункта обоихъ направленій слѣдуетъ ожидать, что черты сходства должны преобладать. Онѣ выражаются въ слѣдующемъ.

1) Оба направленія предполагаютъ расколъ между мышленіемъ и бытіемъ, по крайней мѣрѣ при познаніи внѣшняго міра, и потому имѣютъ трансцендентный характеръ.

2) Оба направленія въ концѣ своего развитія приходятъ къ психологистическому идеализму, т.-е. къ ученію о томъ, что всѣ событія въ мірѣ суть психическіе процессы (солипсизмъ Юма, спиритуализмъ Лейбница).

3) Оба направленія приходятъ къ феноменализму [1]), по крайней мѣрѣ въ ученіи о матеріи: и для Лейбница, и для Юма матерія есть не болѣе, какъ представленіе познающаго существа, возникающее, по Юму, вслѣдствіе неизвѣстной причины, по Лейбницу, вслѣдствіе несовершенства чувственнаго воспріятія.

4) Содержаніе внѣшняго опыта, согласно этимъ теоріямъ знанія, можетъ быть только чувственное, иными словами, онѣ полагаютъ, что нечувственное транссубъективное есть сверхъопытное.

5) Вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ полагаютъ, что всѣ нечувственные элементы знанія возникаютъ изъ сферы самого познающаго субъекта, какъ прирожденныя идеи (трансцендентный раціонализмъ) или какъ надстройка надъ чувственнымъ опытомъ (ученіе Юма о причинности).

6) Оба направленія неспособны объяснить существованіе

[1]) Феноменализмомъ называется ученіе о томъ, что познаваемые нами предметы существуютъ не какъ вещи въ себѣ (т.-е. не какъ вещи, самостоятельныя, независимыя отъ познавательной дѣятельности), а только какъ событія въ познавательной дѣятельности (какъ явленія познанія).

всеобщихъ и необходимыхъ синтетическихъ сужденій.

7) Оба направленія склонны къ гносеологическому индивидуализму: оба они начинаютъ съ того, что считаютъ весь составъ знанія имманентнымъ познающему индивидууму; въ концѣ же своего развитія трансцендентный эмпиризмъ также и все значеніе знанія считаетъ имманентнымъ индивидууму (солипсизмъ Юма), а трансцендентный раціонализмъ—все происхожденіе знанія объясняетъ исключительно самодѣятельностью индивидуальной души (прирожденность всего знанія по Лейбницу).

8) Къ средневѣковому реализму (къ ученію о реальности общаго) они относятся отрицательно и тяготѣютъ къ концептуализму и даже номинализму. Средневѣковый реализмъ для нихъ невозможенъ потому, что въ основѣ ихъ лежитъ предположеніе обособленности познающаго индивидуума отъ внѣшняго міра, между тѣмъ какъ средневѣковый реализмъ не допускаетъ распада вещей на индивидуальности, существующія вполнѣ внѣ другъ друга.

9) Оба направленія имѣютъ генетическій, психологистическій и догматическій характеръ.

Въ заключеніе обратимъ вниманіе на то, что подъ вліяніемъ предпосылки, будто внѣшній міръ трансцендентенъ въ отношеніи къ знанію о немъ, раціонализмъ и эмпиризмъ пришли, хотя и къ противоположному, но къ одинаково внутренно противорѣчивому результату, который можетъ быть выраженъ въ слѣдующихъ двухъ формулахъ: трансцендентный эмпиризмъ утверждаетъ, что всѣ матеріалы знанія о внѣшнемъ мірѣ получаются благодаря воздѣйствію на познающій субъектъ извнѣ (трансцендентны по условіямъ возникновенія), поэтому знаніе не имѣетъ трансцендентнаго значенія, все оно имѣетъ имманентный (по составу) и притомъ субъективный (по значенію) характеръ; наоборотъ, трансцендентный раціонализмъ утверждаетъ, что трансцендентное по своему значенію знаніе о внѣшнемъ мірѣ существуетъ, но все оно состоитъ исключительно изъ такихъ матеріаловъ, которые возникаютъ изнутри познающаго духа, т.-е. имманентны ему по своему составу и происхожденію.

Несмотря на свою противоположность другъ другу, эти формулы заключаютъ въ себѣ важную черту сходства: въ каждой изъ нихъ внутреннее противорѣчіе обусловлено столкновеніемъ понятій имманентности и трансцендентности, которое является необходимымъ результатомъ предположенія, что субъектъ и объектъ (при познаніи внѣшняго міра) обособлены другъ отъ друга. Что именно эта предпосылка создаетъ затрудненія въ теоріи знанія трансцендентнаго эмпиризма и раціонализма и приводитъ ихъ къ одностороннимъ и враждебнымъ другъ другу ученіямъ, видно между прочимъ изъ слѣдующаго обстоятельства. Есть одна область знанія, гдѣ раскола между мышленіемъ и бытіемъ, по ученію эмпиризма и раціонализма, нѣтъ. Таково знаніе субъекта о своей собственной душевной жизни. При обсужденіи этого вопроса разногласія между обоими направленіями исчезаютъ. Они одинаково приходятъ къ убѣжденію, что субъектъ познаетъ свои собственныя чувства, стремленія, идеи и т. п. адекватно, такъ, какъ они есть въ дѣйствительности, и «душа достигаетъ этого безъ мукъ труда и дедукціи, съ перваго взгляда, своею природною способностью воспріятія и различенія», говоритъ Локкъ [1]).

Подъ словомъ воспріятіе здѣсь Локкъ очевидно разумѣетъ процессъ, рѣзко отличающійся отъ того, что совершается, по его мнѣнію, при воспріятіи внѣшнихъ вещей. Такъ какъ мое чувство находится въ моей душѣ, то мнѣ достаточно сосредоточить на немъ вниманіе и отличить его отъ другихъ состояній, чтобы познать его. Здѣсь предметомъ наблюденія служитъ сама вещь въ подлинникѣ, а не замѣщающія ее копіи, символы и т. п. Здѣсь осуществляется воспріятіе въ точномъ смыслѣ этого слова, т. е. включеніе самого познаваемаго объекта въ составъ знанія. Это возможно потому, что въ данномъ случаѣ между объектомъ и субъектомъ нѣтъ непроходимой пропасти, они составляютъ одно цѣлое въ процессѣ знанія; здѣсь для возникновенія знанія не нужно никакого перехода изъ одного существа въ другое, нѣтъ раскола между мышленіемъ и бытіемъ, объектъ имманентенъ знанію. Вмѣстѣ съ тѣмъ, по крайней мѣрѣ при рѣшеніи проблемы познанія субъ-

[1]) Локкъ, Опытъ о человѣческомъ разумѣ, кн. IV, гл. I, 4, стр. 525 перев. Савина.

ектомъ своей собственной душевной жизни, исчезаютъ всѣ затрудненія и противорѣчія въ теоріи знанія, а также всѣ разногласія между трансцендентнымъ эмпиризмомъ и раціонализмомъ. Отсюда легко придти къ мысли, что теорія знанія могла бы выйти изъ неразрѣшимыхъ затрудненій, перечисленныхъ выше, если бы она допустила, что также и при познаніи внѣшняго міра раскола между знаніемъ и бытіемъ нѣтъ. Теоріи знанія, вступающія на этотъ путь, называются имманентными, такъ какъ онѣ утверждаютъ, что бытіе, подлежащее знанію, имманентно знанію.

Сближеніе мышленія и бытія, необходимое для построенія имманентной теоріи знанія, можно представить себѣ двумя прямо противоположными путями: или путемъ включенія бытія въ сферу человѣческаго сознанія и мышленія (т.-е. путемъ предположенія, что вещи существуютъ не самостоятельно, а только какъ явленія въ человѣческомъ познаніи), или путемъ вынесенія (отчасти) знанія изъ сферы человѣческой индивидуальности, т.-е. путемъ предположенія, что знаніе есть процессъ, надъиндивидуальный и потому способный содержать въ себѣ транссубъективное бытіе. При первомъ допущеніи возникаютъ индивидуалистическія имманентныя теоріи знанія, а при второмъ—универсалистическія имманентныя теоріи знанія. Примѣромъ первыхъ можетъ служить критицизмъ Канта, въ томъ его истолкованіи, которое можно назвать феноменалистически-психологистическимъ, а примѣромъ вторыхъ — критицизмъ Канта въ трансцендентально-логическомъ истолкованіи (Когена) и особенно интуитивизмъ.

ГЛАВА IV.

Имманентныя теоріи знанія.

А. Критицизмъ Канта.

I. Истолкованія критицизма.

Нѣмецкій философъ Иммануилъ Кантъ (1724—1804) основалъ въ своемъ сочиненіи «Критика чистаго разума» (1781 г), новое направленіе въ теоріи знанія, называемое критицизмомъ.

Вплоть до нашего времени оно играетъ руководящую роль въ развитіи философіи, главнымъ образомъ теоріи знанія. Большинство гносеологическихъ изслѣдованій, особенно во второй половинѣ XIX вѣка, или принадлежитъ къ числу разновидностей критицизма, или стремится проложить новые пути посредствомъ преодолѣнія критицизма.

Будучи предметомъ ожесточенныхъ споровъ, критицизмъ Канта подвергается самымъ разнообразнымъ истолкованіямъ, изъ которыхъ во «Введеніи въ философію» полезнѣе всего разсмотрѣть два: феноменалистически-психологистическое и трансцендентально-логическое [1]).

Оба эти направленія существуютъ въ «Критикѣ чистаго разума» Канта въ такой очевидной формѣ, что сколько-нибудь точное изложеніе не можетъ упустить ихъ изъ виду. Поэтому разница между обоими истолкованіями заключается лишь въ слѣдующемъ. Представители перваго толкованія полагаютъ, что феноменалистически-психологистическое и трансцендентально-логическое теченіе въ теоріи знанія органически связаны другъ съ другомъ и подкрѣпляютъ другъ друга. Наоборотъ, сторонники второго истолкованія полагаютъ, что подлинная заслуга Канта заключается только въ обоснованіи имъ трансцендентально-логическаго направленія, которое лишь искажается и запутывается въ противорѣчія примѣсью къ нему феноменалистически-психологистическаго направленія. Поэтому они стремятся, излагая теорію Канта, очистить ее отъ психологизма. Достоинства такихъ изложеній, напр. изложенія Г. Когена [2]), чрезвычайно велики въ томъ смыслѣ, что они выдвигаютъ на первый планъ наиболѣе оригинальные элементы мышленія Канта, требующіе дальнѣйшаго развитія, и такимъ образомъ содѣйствуютъ движенію философской мысли впередъ. Однако въ нихъ есть и серьезные недостатки. Во первыхъ, такія изложенія далеки отъ подлиннаго Канта и представляютъ собою скорѣе преобразованіе кантіанства, чѣмъ изложеніе его. Во вторыхъ, отрывая Канта отъ связи съ философскими си-

[1]) См. Мессеръ, Введеніе въ теорію познанія, перев. А. Франковскаго подъ ред. С. Грузенберга, стр. 8 и гл. VI, VII.

[2]) H. Cohen, Kantstheorie der Erfahrung, 2. изд. 1885.

стемами восемнадцатаго вѣка, легко доступными пониманію лица, даже и впервые приступающаго къ изученію философіи, и вкладывая въ «Критику чистаго разума» понятія и методы теоріи знанія, развившіяся въ опредѣленной формѣ только во второй половинѣ девятнадцатаго вѣка, они еще болѣе затрудняютъ для новичка пониманіе и безъ того трудной «Критики чистаго разума». Наконецъ, въ третьихъ, хуже всего то, что само трансцендентально-логическое направленіе критицизма, развиваясь не путемъ преодолѣнія «Критики чистаго разума», а путемъ приспособленія ея содержанія къ новымъ требованіямъ, во многихъ отношеніяхъ сохраняетъ въ себѣ элементы психологизма, полученные отъ Канта по наслѣдству и неумѣстные при чистомъ трансцендентально-логическомъ развитіи теоріи знанія. Поэтому и для болѣе легкаго пониманія теоріи Канта, и для болѣе успѣшнаго дальнѣйшаго развитія теоріи знанія полезно давать два изложенія критицизма, во первыхъ, феноменалистически-психологистическое, не затушевывающее психологизма, встрѣчающагося въ «Критикѣ чистаго разума», а наоборотъ, ярко и рѣшительно подчеркивающее его и, во вторыхъ, современное трансцендентально-логическое. При такомъ способѣ ознакомленія съ критицизмомъ легче понять сущность трансцендентально-логическаго метода и оцѣнить его достоинства и недостатки.

II. Феноменалистически-психологистическое истолкованіе критицизма Канта.

1. *Знаніе и вѣра.*

Въ началѣ своей научной и литературной дѣятельности Кантъ занимался преимущественно естествознаніемъ. Первымъ его сочиненіемъ было «Мысли объ истинномъ измѣреніи живыхъ силъ» (1746). Наиболѣе важное естественнонаучное сочиненіе Канта озаглавлено «Общая естественная исторія и теорія мірозданія, или объясненіе устройства и механическаго происхожденія вселенной, построенное на принципахъ Ньютона» (1755).

Въ изслѣдованіи явленій природы Кантъ становится на сторону математическаго естествознанія въ духѣ Ньютона

и отстаиваетъ механическое объясненіе ихъ. Но въ то же время, какъ философъ, онъ сохраняетъ склонность къ метафизическому идеализму въ духѣ Лейбница, полагая, что это міровоззрѣніе содержитъ въ себѣ цѣнныя убѣжденія, отъ которыхъ не можетъ отказаться человѣкъ, какъ нравственное и религіозное существо. Это—убѣжденія въ существованіи свободнаго и безсмертнаго духа, въ существованіи Бога и въ томъ, что міръ по существу есть царство цѣлей, а не слѣпой механизмъ. Слѣдовательно, передъ его умомъ стояла задача, какъ примирить въ единомъ міровоззрѣніи столь разнородныя ученія о мірѣ.

Когда въ умѣ великаго философа сталкиваются съ одинаковою силою глубоко противоположныя міровоззрѣнія, рѣшеніе задачи достигается путемъ открытія оригинальныхъ новыхъ путей для мышленія о мірѣ. Такъ было и съ Кантомъ. Свое новое пониманіе міра онъ осуществилъ послѣ продолжительной умственной работы, выразившейся въ напечатанномъ въ 1781 г. сочиненіи «Критика чистаго разума», гдѣ онъ обосновываетъ новое гносеологическое направленіе, называемое критицизмомъ и достигающее цѣли сочетанія механистическаго ученія о природѣ съ телеологическимъ идеализмомъ путемъ критики познавательной способности человѣка, именно путемъ ученія, что познавательная способность человѣка несовершенна: она не такова, какъ у Бога, она не постигаетъ вещей въ ихъ подлинной собственной сущности, а передаетъ ихъ только въ такомъ видѣ, какъ онѣ намъ являются, какъ онѣ нами воспринимаются сообразно нашей человѣческой духовной организаціи, въ нашемъ чувственномъ опытѣ. Такимъ образомъ міръ распадается на два слоя: 1) міръ вещей въ себѣ, т.-е. міръ вещей, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, независимо отъ человѣческаго знанія, и 2) міръ явленій, т.-е. вещей, какъ онѣ существуютъ для человѣческаго воспріятія. Первый міръ трансцендентенъ человѣческому знанію и непознаваемъ для человѣка; Кантъ называетъ его міромъ ноуменовъ [1]).

---

[1]) Ноуменъ отъ греческаго слова νοούμενον = умопостигаемое. Кантъ называетъ этотъ міръ умопостигаемымъ потому, что онъ могъ бы быть доступнымъ знанію лишь такого существа, которое обладало бы способ-

Второй міръ имманентенъ человѣческому знанію; Кантъ называетъ его міромъ феноменовъ [1]).

Природа, изучаемая естествознаніемъ, т.-е. такими науками, какъ механика, физика, физіологія и т. п., есть міръ явленій, существующій только въ человѣческомъ чувственномъ опытѣ; въ этомъ мірѣ нѣтъ ничего сверхчувственнаго, въ немъ нѣтъ свободы, но все подчинено слѣпой механической причинности, въ немъ нѣтъ цѣлей, всѣ явленія въ немъ должны быть объясняемы въ духѣ механистическаго міросозерцанія. Однако необходимо помнить, что это только міръ явленій, только образъ міра, являющійся человѣку въ его чувственномъ знаніи. Рядомъ съ міромъ явленій остается мѣсто для другого болѣе цѣннаго міра, для міра вещей въ себѣ, въ составъ котораго входятъ безсмертные, свободные духи и Богъ; этотъ міръ представляетъ собою не слѣпой механизмъ, а царство осуществленія цѣлей. Но этотъ міръ, по самому понятію своему, не можетъ быть данъ въ чувственномъ опытѣ, т. е. въ человѣческомъ знаніи; онъ непознаваемъ для человѣка. Съ логической точки зрѣнія всѣ ученія о немъ (матеріалистическія, спиритуалистическія, пантеистическія и т. п.) одинаково не обоснованы, но именно поэтому онъ можетъ быть предметомъ вѣры, если найдутся мотивы, хотя бы и практическаго характера, напр. нравственные или религіозные, для того, чтобы допустить существованіе его. Такимъ образомъ Кантъ намѣчаетъ двѣ сферы міровоззрѣнія, одну—основанную на знаніи и относящуюся къ міру явленій, и другую—опирающуюся на вѣру и относящуюся къ міру вещей въ себѣ. Онъ разграничиваетъ область науки и область религіи, показывая, какимъ образомъ онѣ, не вторгаясь въ предѣлы другъ друга и не мѣшая другъ другу, могутъ мирно существовать рядомъ.

2. *Формы чувственности и разсудка.*

Какъ сказано, въ основѣ теоріи Канта лежитъ мысль, что наука, именно математика и естествознаніе, даетъ знаніе о

ностью интеллектуальной интуиціи, т.-е. способностью созерцать вещи умомъ, безъ помощи органовъ чувствъ.

[1]) Феноменъ отъ греческаго слова φαινόμενον = являющееся.

природѣ не такъ, какъ она существуетъ сама по себѣ, а такъ, какъ она воспринимается человѣкомъ. Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы познать предметъ, необходимо, чтобы онъ былъ намъ данъ; «а это въ свою очередь возможно», говоритъ Кантъ, «по крайней мѣрѣ для насъ, людей, лишь вслѣдствіе того, что предметъ извѣстнымъ образомъ дѣйствуетъ на душу (das Gemüth afficire). Эта способность получать представленія вслѣдствіе того способа, какимъ предметы дѣйствуютъ на насъ, называется чувственностью» [1]).

Что же возникаетъ въ душѣ человѣка благодаря дѣйствію предмета? На этотъ вопросъ Кантъ отвѣчаетъ такъ: «дѣйствіе предмета на способность представленія, поскольку мы подвергаемся вліянію его (afficirt werden), есть ощущеніе» [2]). Итакъ, по мнѣнію Канта, познать предметъ можно только путемъ опыта, а для человѣка возможенъ только чувственный опытъ, состоящій (по крайней мѣрѣ отчасти) изъ ощущеній, возникающихъ въ человѣческой душѣ.

Если бы Кантъ остановился на этихъ представленіяхъ объ опытѣ, то между нимъ и Юмомъ не было бы никакой разницы. Онъ принужденъ былъ бы, какъ и Юмъ, признать, что опытъ есть только безсвязное множество ощущеній, въ которомъ не опредѣлено даже, относится ли зеленый цвѣтъ къ листу березы, а бѣлый цвѣтъ къ стволу ея [3]). Иными словами, онъ принужденъ былъ бы утверждать, что опытъ почти совершенно лишенъ формы, такъ какъ состоитъ изъ ощущеній, приведенныхъ только въ порядокъ сосуществованія и послѣдовательности во времени. Всѣ виды порядка ощущеній, характерные для развитого человѣческаго опыта и состоящіе въ томъ, что развитое человѣческое сознаніе воспринимаетъ природу, какъ систематическое цѣлое, состоящее не изъ разрозненныхъ ощущеній краснаго, твердаго, теплаго и т. д., а изъ вещей, соединенныхъ между собою причинными связями и т. п. отношеніями, Кантъ вмѣстѣ съ Юмомъ принужденъ былъ бы считать только видоизмѣненіями отношеній во вре-

---

[1]) Кантъ, Критика чистаго разума, перев. Н. Лосскаго, стр. 41.

[2]) Тамъ же стр. 41.

[3]) См. выше стр. 73—76.

мени (привычными сосуществованіями и послѣдовательностями во времени).

Вмѣстѣ съ этимъ приходилось бы признать, что синтетическія сужденія наукъ о природѣ не могутъ быть строго всеобщими и необходимыми. Въ самомъ дѣлѣ, опытъ, поскольку онъ состоитъ изъ ощущеній, полученныхъ вслѣдствіе дѣйствія предмета на чувственность познающаго субъекта, даетъ по словамъ Канта, знать, «что объектъ обладаетъ такими или иными свойствами, но мы не узнаемъ при этомъ, что онъ не можетъ быть инымъ» [1]). Точно такъ же «опытъ никогда не даетъ своимъ сужденіямъ истинной или строгой всеобщности, онъ сообщаетъ имъ только предполагаемую и сравнительную всеобщность (посредствомъ индукціи), такъ что, собственно, приходится выражаться слѣдующимъ образомъ: насколько мы до сихъ поръ воспринимали, исключеній изъ того или этого правила не встрѣчается. Слѣдовательно, если какое-либо сужденіе мыслится съ характеромъ строгой всеобщности, т.-е. такъ, что не допускается возможность никакого исключенія, то такое сужденіе не выведено изъ опыта, а имѣетъ силу абсолютно a priori» [2]).

Итакъ, очевидно, если бы Кантъ ограничился этими представленіями объ опытѣ, онъ, какъ и Юмъ, сталъ бы скептически относиться къ попыткамъ естествознанія установить законы природы. Между тѣмъ, въ отличіе отъ Юма, Кантъ считаетъ несомнѣннымъ фактомъ, что въ естествознаніи есть синтетическія сужденія, «необходимыя и въ строжайшемъ смыслѣ всеобщія»; въ качествѣ образца онъ ссылается на сужденіе «всякое измѣненіе должно имѣть причину». Мало того, онъ замѣчаетъ, что всѣ теоремы математики и даже многія аксіомы ея, какъ, напр., «прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками» принадлежатъ къ числу синтетическихъ сужденій и тѣмъ не менѣе обладаютъ характеромъ всеобщности и необходимости. Отсюда для него ясно, что Юмъ не правъ въ своемъ ученіи объ опытѣ и знаніи; опытъ есть не хаотическая груда ощущеній, а нѣчто гораздо болѣе слож-

---

[1]) Кантъ, Критика чистаго разума, перев. Н. Лосскаго, стр. 25.

[2]) Тамъ же стр. 26.

ное: опытъ состоитъ изъ ощущеній, соединенныхъ болѣе разнообразными отношеніями и формами, чѣмъ одни лишь временныя связи, такъ что онъ образуетъ систематическое единство, дающее матеріалъ для подлиннаго научнаго знанія, для знанія законовъ природы.

Задача теоріи знанія состоитъ въ томъ, чтобы найти и изслѣдовать всѣ формы, упорядочивающія ощущенія и превращающія ихъ въ систему научнаго опыта. Безъ этихъ формъ научный опытъ не осуществимъ; поэтому можно сказать, что изслѣдованіе ихъ есть изслѣдованіе условій возможности научнаго опыта.

Откуда присоединяются къ ощущеніямъ эти формы (причинная связь, отношеніе единства и т. п.)? Не возникаютъ ли онѣ такъ же, какъ и ощущенія, т.-е. вслѣдствіе воздѣйствія неизвѣстныхъ намъ вещей на наши чувства? Въ сочиненіи «О формѣ и началахъ міра чувственнаго и умопостигаемаго», написанномъ въ 1770 г. и выражающемъ первую, еще несовершенную попытку Канта создать новое направленіе въ теоріи знанія, онъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ слѣдующимъ образомъ: «форма или видъ объектовъ не дѣйствуетъ на чувства, и потому для объединенія въ цѣлое представленіе различныхъ дѣйствій объекта чувствъ необходимъ какой-либо внутренній принципъ духа, придающій этому разнообразію нѣкоторый видъ по врожденнымъ и постояннымъ законамъ» [1]).

Такимъ образомъ различіе между ученіемъ Канта объ опытѣ и ученіемъ Юма громадно: душевная жизнь, по ученію Канта, не есть неорганизованный пассивный складъ безсвязныхъ ощущеній; хотя ощущенія и обусловлены воздѣйствіями извнѣ, все же они возникаютъ въ душевной жизни человѣка сообразно ея свойствамъ, именно подчиняясь законамъ человѣческой чувственности и разсудка, т.-е. подчиняясь законамъ организаціи познавательной способности человѣка. Соотвѣтственно этимъ законамъ они неизбѣжно отливаются въ строго опредѣленныя формы и образуютъ систематическій порядокъ. Поэтому въ опытномъ знаніи есть двѣ глубоко

[1]) Кантъ. О формѣ и началахъ міра чувственнаго и умопостигаемаго, перев. Н. Лосскаго, § 4, стр. 8.

различныя стороны: 1) ощущенія, которыя можно назвать содержаніемъ знанія, и 2) формы. Ощущенія возникаютъ a posteriori, именно вслѣдствіе аффицированія чувственности предметами; наоборотъ, формы опредѣлены a priori организаціею самой познавательной способности; онѣ не обусловлены опытомъ, а, наоборотъ, обусловливаютъ его.

Объ этомъ сложномъ составѣ опыта изъ апостеріорныхъ и апріорныхъ элементовъ Кантъ въ самомъ началѣ «Критики чистаго разума» говоритъ слѣдующимъ образомъ: «Безъ сомнѣнія, все наше знаніе начинается съ опыта; ибо чѣмъ же пробуждалась бы къ дѣятельности способность познанія, если не предметами, которые дѣйствуютъ (rühren) на наши чувства».... «Но хотя все наше знаніе начинается съ опыта, изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что все оно происходитъ изъ опыта. Вполнѣ возможно, что даже наше эмпирическое знаніе имѣетъ сложный составъ и складывается изъ того, что́ мы воспринимаемъ посредствомъ впечатлѣній, и изъ того, что́ наша собственная способность познанія (только побуждаемая чувственными впечатлѣніями) привноситъ отъ себя самой, причемъ эту прибавку мы отличаемъ отъ основного чувственнаго матеріала только тогда, когда продолжительное упражненіе обращаетъ на нее наше вниманіе и дѣлаетъ насъ способными къ обособленію ея» [1]).

Апріорная сторона знанія состоитъ изъ нечувственныхъ и чувственныхъ формъ, превращающихъ ощущенія въ упорядоченную систему воспринимаемыхъ нами явленій природы; такъ какъ эти формы обусловлены законами организаціи познавательной дѣятельности, и такъ какъ онѣ суть условія возможности опыта, то онѣ представляютъ собою устойчивую, однообразно осуществляющуюся сторону опытнаго знанія, тогда какъ ощущенія суть измѣнчивая сторона знанія: отправляясь впервые въ тропическія страны, я не могу предусмотрѣть, какіе новые оттѣнки цвѣтовъ, звуковъ и т. п. будутъ восприняты мною; въ новыхъ условіяхъ я могу испытать небывалыя раньше ощущенія, напр., когда впервые прикасаюсь къ азбесту, но какъ бы ни были новы ощущенія, я напередъ увѣренъ,

[1]) Кантъ, Критика чистаго разума. Перев. Н. Лосскаго, стр. 24 с.

что они отольются въ заранѣе извѣстныя, сравнительно немногочисленныя формы, именно всѣ ощущенія будутъ находиться во времени, цвѣта будутъ находиться въ пространствѣ, они будутъ образовать группы, называемыя вещами, такъ что отдѣльное ощущеніе будетъ разсматриваться мною, какъ свойство, принадлежащее вещи, а въ случаѣ измѣненій всякое событіе будетъ причинно связано съ другими событіями и т. п.

Природа можетъ быть воспринята человѣкомъ не иначе, какъ въ этихъ формахъ; поэтому, мысля такія формы въ чистомъ видѣ, т.-е. въ отвлеченіи отъ ощущеній, человѣкъ долженъ сознавать ихъ, какъ незыблемые законы природы. Таковъ, напр., законъ «всякое событіе имѣетъ причину». Если причинная связь есть форма, подъ которой человѣку согласно свойствамъ его познавательной способности представляется природа, то ясно, что, высказывая сужденіе «всякое измѣненіе имѣетъ причину», человѣкъ долженъ считать его незыблемымъ закономъ природы и быть a priori увѣреннымъ въ томъ, что этотъ законъ всеобщъ и необходимъ, что ни одно событіе въ природѣ, доступной опыту и знанію, не можетъ уклониться отъ подчиненія ему.

Всеобщность и небходимость этого закона есть, по мнѣнію Канта, явное доказательство того, что онъ полученъ не изъ опыта, а привнесенъ къ нашему знанію самою нашею познавательною способностью, т.-е. имѣетъ апріорный характеръ. Мы убѣждены въ незыблемости его и не можемъ мыслить природу иною, чѣмъ подчиненною ему, такъ же, какъ яблоня не можетъ нарушить законъ своей организаціи и принести вмѣсто яблоковъ орѣхи.

Итакъ, различіе между эмпиризомъ Юма и критицизмомъ Канта громадно: теорія Канта есть теорія опыта, утверждающая, что научное опытное знаніе возможно лишь въ томъ случаѣ, если къ апостеріорнымъ содержаніямъ опыта присоединяются изъ сферы самой познавательной способности апріорные неопытные элементы. Не значитъ ли это, что теорія Канта есть разновидность трансцендентнаго раціонализма?— Никоимъ образомъ! Раціоналистическое ученіе о прирожденныхъ идеяхъ и кантовское ученіе объ апріорномъ знаніи

сходны только въ томъ, что допускаютъ существованіе знаній, полученныхъ не изъ опыта, не доказуемыхъ посредствомъ опыта и тѣмъ не менѣе достовѣрныхъ. Въ другихъ же чрезвычайно важныхъ пунктахъ эти ученія рѣзко различны.

Во первыхъ, согласно ученію раціонализма чувственные, полученные изъ опыта элементы знанія и нечувственное, прирожденное знаніе не находятся ни въ какой связи другъ съ другомъ. Наоборотъ, по теоріи Канта, апріорное знаніе, хотя оно получено не изъ опыта, есть тѣмъ не менѣе выраженіе тѣхъ формъ, въ которыя отливается чувственный опытъ человѣка. Оно есть совокупность условій возможности опыта, и не только нѣтъ обособленія чувственныхъ элементовъ знанія отъ апріорныхъ, но даже, наоборотъ, чувственные элементы (ощущенія) могутъ возникнуть не иначе, какъ отливаясь въ апріорныя формы (напр., въ форму причинной связи). Согласно этой теоріи, сужденіе «всякое событіе имѣетъ причину» есть только выраженіе въ чистомъ видѣ той самой формы дѣятельности разсудка, которая проявляется и при высказываніи сужденія «дерево сломлено вѣтромъ».

Во вторыхъ, по теоріи раціонализма знаніе, полученное изъ прирожденныхъ идей разума, состоитъ изъ аналитическихъ сужденій. Иными словами, по этому ученію, необходимая связь субъекта и предиката въ этихъ сужденіяхъ основывается на законѣ тожества. Наоборотъ, Кантъ показываетъ, что эти сужденія имѣютъ синтетическій характеръ; въ нихъ нѣтъ тожества между предикатомъ и субъектомъ (напр., въ сужденіи «всякое событіе имѣетъ причину» нѣтъ тожества между понятіями «событіе» и «быть причинно обусловленнымъ»), и тѣмъ не менѣе, высказывая субъектъ этихъ сужденій, мы сознаемъ, что предикатъ присоединяется къ нему съ характеромъ необходимости и всеобщности, не допускающей никакихъ исключеній. Итакъ, кромѣ аналитической необходимости слѣдованія, которую имѣли въ виду раціоналисты, существуетъ еще синтетическая необходимость слѣдованія.—Какъ же возможно, чтобы знаніе о такой связи имѣло характеръ необходимаго достовѣрнаго сужденія, а не вѣрованія только, основаннаго на привычкѣ, какъ это полагалъ Юмъ? На этотъ вопросъ теорія Канта отвѣчаетъ такъ: апріорное знаніе (напр.,

знаніе о подчиненіи событій закону причинности) есть выраженіе формъ познавательной способности, превращающей ощущенія изъ безсвязной груды въ упорядоченное цѣлое, въ систему природы. Слѣдовательно, эти формы суть различные виды синтеза. Если эти виды синтеза и порядка ощущеній обусловлены законами самой моей познавательной дѣятельности, то, мысля о природѣ, я не могу представить себѣ, чтобы звенья ея не подчинялись имъ. Осуществить знаніе, нарушающее законы моей познавательной дѣятельности, я не могу такъ же, какъ не можетъ природа желѣза перестать быть природою желѣза. И если эти законы суть формы синтеза ощущеній, то, мысля ихъ, я буду высказывать синтетическія сужденія и буду сознавать эти сужденія непреложно достовѣрными.

Наконецъ, въ третьихъ, трансцендентный раціонализмъ не способенъ обосновать объективное значеніе прирожденныхъ идей. Ссылка на то, что Богъ, Творецъ міра и человѣческаго разума, согласовалъ идеи разума съ законами природы, не можетъ удовлетворить гносеолога, такъ какъ содержитъ въ себѣ логическій кругъ. Наоборотъ, отвѣтъ Канта на вопросъ, какъ возможно объективное значеніе апріорнаго знанія, составляетъ крупнѣйшій шагъ впередъ въ теоріи знанія, и одна изъ сторонъ его содержитъ въ себѣ образецъ для всѣхъ позднѣйшихъ гносеологическихъ теорій. Раньше, чѣмъ дать отвѣтъ, Кантъ слѣдующимъ образомъ подчеркиваетъ трудности проблемы. Какъ возможно, чтобы вещи, входящія въ составъ природы, подчинялись необходимо и безъ всякихъ исключеній правиламъ, которыя высказываются a priori человѣческимъ умомъ? Даже и тѣ правила, которыя установлены a posteriori, т.-е. на основаніи опыта, обладаютъ лишь «сравнительною общностью», именно относятся къ той группѣ вещей и случаевъ, которые я дѣйствительно наблюдалъ. Какъ же возможно, чтобы правило, установленное a priori, имѣло какое бы то ни было значеніе для самихъ вещей, а тѣмъ болѣе, чтобы оно имѣло значеніе, строго всеобщее и необходимое? На этотъ вопросъ теорія Канта отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ: вещи, познаваемыя въ опытѣ, суть явленія, а не вещи въ себѣ: природа, познаваемая такими науками, какъ физика, химія и т. п., есть совокуп-

ность вещей въ томъ видѣ, какъ онѣ являются для человѣческаго чувственнаго знанія, а не въ томъ видѣ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ. Вещи, какъ явленія, т.-е. какъ воспріятія, слагаются сполна изъ психическихъ процессовъ познающаго субъекта, именно изъ ощущеній, отлившихся въ опредѣленныя апріорныя формы. Слѣдовательно, апріорныя формы, которыя оказались раньше условіями возможности опыта, оказываются теперь также условіями возможности самихъ вещей, какъ явленій, т.-е. вещей, данныхъ въ опытѣ (въ воспріятіи). Неудивительно поэтому, что вещи подчиняются апріорнымъ правиламъ: вѣдь эти правила суть выраженіе тѣхъ формъ познавательной дѣятельности, которыми вещи создаются.

Кантъ сравниваетъ переворотъ, производимый имъ въ теоріи знанія, съ переворотомъ, который произведенъ Коперникомъ въ астрономіи [1]). На первый взглядъ кажется, что солнце вращается вокругъ земли; Коперникъ доказалъ, что въ дѣйствительности земля вращается вокругъ солнца. Точно такъ же въ теоріи знанія на первый взглядъ кажется несомнѣнно правымъ эмпиризмъ, утверждающій, что природа диктуетъ (путемъ опыта) разсудку человѣка свои законы, между тѣмъ Кантъ доказываетъ, что существуетъ прямо противоположное отношеніе: разсудокъ человѣка диктуетъ законы природѣ. Основные законы именно потому и познаются нами a priori, что мы сами вложили ихъ въ вещи [2]). А это вкладываніе возможно потому, что изучаемая человѣкомъ природа есть явленіе въ человѣческомъ чувственномъ воспріятіи, но не вещь въ себѣ. Если бы наблюдаемыя человѣкомъ вещи были вещами въ себѣ, то тогда о нихъ не могло бы быть апріорнаго знанія, тогда пришлось бы ограничиваться лишь тѣми знаніями, которыя онѣ продиктовали бы намъ a posteriori путемъ опыта, но такія знанія не могутъ быть всеобщими и необходимыми. Если есть всеобщее и необходимое знаніе,—а оно есть въ математикѣ и естествознаніи,—

---

[1]) Тамъ-же стр. 12 с.

[2]) Тамъ-же стр. 13: «мы a priori познаемъ о вещахъ лишь вложенное въ нихъ нами самими».

то это значитъ, что оно апріорно, и что вещи, къ которымъ оно относится, суть явленія, созданныя знаніемъ человѣка, а не вещи въ себѣ.

Апріорныя формы, взятыя безъ примѣси къ нимъ ощущеній, Кантъ называетъ чистыми. Совокупность ихъ составляетъ то, что онъ называетъ «чистымъ разумомъ» [1]). Обусловленное ими объективное значеніе знанія есть предметъ изслѣдованія гносеологіи Отсюда понятно заглавіе основного сочиненія Канта «Критика чистаго разума». Въ немъ подвергнутъ критикѣ самъ чистый разумъ съ цѣлью опредѣлить границы, объемъ и достовѣрность человѣческихъ знаній. Поэтому и направленіе, основанное Кантомъ въ теоріи знанія, называется критицизмомъ. Философія, основанная на такихъ изслѣдованіяхъ, называется также трансцендентальною. «Я называю», говоритъ Кантъ, «трансцендентальнымъ всякое знаніе, занимающееся не столько предметами, сколько нашею способностью познанія предметовъ, поскольку оно должно быть возможнымъ a priori. Система такихъ понятій должна называться трансцендентальною философіею» [2]).

Общія свойства апріорныхъ элементовъ знанія намъ извѣстны теперь. Апріорная сторона знанія есть форма знанія; она состоитъ изъ условій возможности опыта и выражается посредствомъ всеобщихъ и необходимыхъ синтетическихъ сужденій; эти условія возможности опыта суть вмѣстѣ съ тѣмъ условія возможности самихъ вещей, данныхъ въ опытѣ; слѣдовательно, формы знанія суть вмѣстѣ съ тѣмъ формы природы. Теперь необходимо подробнѣе познакомиться съ тѣмъ, какіе существуютъ виды апріорныхъ формъ, какія именно представленія, понятія и сужденія принадлежатъ къ числу апріорныхъ. Разсмотрѣніе этихъ вопросовъ приведетъ къ знакомству съ нѣкоторыми важными общими свойствами апріорнаго знанія, не упомянутыми еще выше.

Какъ сказано выше, научный опытъ возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если данныя чувственности не остаются

---

[1]) «Чистый разумъ есть способность, содержащая принципы безусловнаго апріорнаго знанія». Критика чистаго разума, стр. 36.

[2]) Тамъ-же стр. 36.

хаотическимъ многообразіемъ, а образуютъ систематическое единство, т.-е. вступаютъ въ строго опредѣленныя законосообразныя соединенія другъ съ другомъ. Все данное въ знаніи есть продуктъ пассивной способности души, продуктъ чувственности, т.-е. воспріимчивости къ впечатлѣніямъ [1]); ея участіе придаетъ представленіямъ характеръ единичныхъ наглядныхъ представленій. Поставимъ теперь вопросъ, какая способность есть источникъ соединеній (напр., причинныхъ связей), благодаря которымъ получается систематическое единство данныхъ опыта, а не хаотическая груда ихъ. На этотъ вопросъ Кантъ отвѣчаетъ такъ: соединенія между данными опыта не могутъ быть восприняты путемъ опыта, они должны быть созданы самимъ познающимъ субъектомъ, самодѣятельностью его мышленія, которую Кантъ называетъ разсудкомъ.

Выше было указано, почему Кантъ не можетъ допустить, чтобы соединенія принадлежали къ числу данныхъ опыта [2]). Соединенія (напр., причинныя связи) суть нечувственные элементы знанія; между тѣмъ Кантъ, подобно раціоналистамъ и эмпиристамъ, увѣренъ, что для человѣка возможенъ только чувственный опытъ, т.-е. опытъ, обусловленный дѣйствіемъ какихъ-то предметовъ на душу человѣка и приводящій, слѣдовательно, къ возникновенію въ душѣ ощущеній, но неспособный передать тѣхъ связей, которыя, быть можетъ, присущи предмету. Кантъ до такой степени увѣренъ въ неизбѣжности такого представленія объ опытѣ, что во многихъ мѣстахъ Критики чистаго разума онъ догматически, безъ всякихъ намековъ на доказательства высказываетъ слѣдующія положенія, считая ихъ самоочевидными: «Такъ какъ то, въ чемъ ощущенія могутъ быть приведены въ порядокъ и въ извѣстную форму, само не можетъ быть опять ощущеніемъ, то хотя матерія всякаго явленія дана намъ только a posteriori, форма для нихъ цѣликомъ должна находиться готовою въ душѣ a priori и потому можетъ быть разсматриваема отдѣльно отъ всякаго ощущенія» [3]). «Соединеніе (conjunctio) многообразія вообще

[1]) Тамъ-же стр. 61.

[2]) См. выше стр. 135.

[3]) Кр. ч. раз., стр. 42.

никогда не можетъ быть воспринято нами черезъ чувства и, слѣдовательно, не можетъ также заключаться въ чистой формѣ чувственнаго нагляднаго представленія; вѣдь оно есть актъ самодѣятельности силы представленія, а такъ какъ эту силу, въ отличіе отъ чувственности, надо называть разсудкомъ, то всякое соединеніе,—будемъ ли мы его сознавать или нѣтъ, будетъ ли это соединеніе многообразія въ наглядномъ представленіи или въ какихъ-либо понятіяхъ, и въ первомъ случаѣ, будетъ ли наглядное представленіе чувственнымъ или чистымъ,—есть актъ разсудка, который мы обозначаемъ общимъ названіемъ синтеза, чтобы этимъ вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣтить, что мы не можемъ представить себѣ ничего соединеннымъ въ объектѣ, чего прежде не соединили сами; среди всѣхъ представленій соединеніе есть единственное, которое не дается объектомъ, а можетъ быть произведено только самимъ субъектомъ, ибо оно есть актъ его самодѣятельности» [1]). «Разложеніе или анализъ, повидимому, противоположный ему, всегда тѣмъ не менѣе предполагаетъ его; въ самомъ дѣлѣ, гдѣ разсудокъ ничего раньше не соединилъ, тамъ ему нечего также и разлагать, такъ какъ только благодаря разсудку что бы то ни было дается способности представленія, какъ соединенное» [2]).

Итакъ, знаніе получается изъ данныхъ чувственности и синтезовъ между ними, осуществленныхъ самодѣятельностью разсудка. Синтезы, производимые разсудкомъ, составляютъ нечувственную сторону знанія; если отвлечь ихъ отъ данныхъ чувственности, то окажется, что они суть правила сочетанія данныхъ чувственности, правила, пригодныя для объединенія любыхъ данныхъ многообразій; слѣдовательно, они суть не наглядныя представленія, а понятія [3]).

Понятія, имѣющія характеръ правилъ сложенія, не могутъ сами по себѣ образовать знаніе о предметѣ; необходимо, чтобы эти правила (напр., правило причинной связи) были примѣнены на дѣлѣ, т. е. чтобы они были использованы для дѣйствитель-

---

[1]) Тамъ же, стр. 87 с.

[2]) Тамъ же, стр. 88.

[3]) «Познаніе всякаго», говоритъ Кантъ, «по крайней мѣрѣ человѣческаго, разсудка есть познаніе черезъ понятія, не интуитивное, а дискурсивное», тамъ же, стр. 69.

наго соединенія какихъ-нибудь данныхъ, и тогда впервые появляется знаніе о предметѣ (напр., знаніе о томъ, что А есть причина В). Такъ какъ въ человѣческомъ знаніи данныя для сложенія могутъ быть, по мнѣнію Канта, доставлены только чувственностью и образуютъ наглядныя представленія, то отсюда слѣдуетъ, что знаніе можетъ получиться не иначе, какъ изъ сочетанія наглядныхъ представленій и понятій, т.-е. продуктовъ чувственности и мышленія (разсудка). «Безъ чувственности», говоритъ Кантъ, «ни одинъ предметъ не былъ бы намъ данъ, а безъ разсудка ни одинъ не былъ бы мыслимъ. Мысли безъ содержанія пусты, а наглядныя представленія безъ понятій слѣпы. Поэтому въ одинаковой мѣрѣ необходимо понятія дѣлать чувственными (т. е. присоединять къ нимъ предметъ въ наглядномъ представленіи), а наглядныя представленія дѣлать понятными (т.-е. подводить ихъ подъ понятія). Эти двѣ способности не могутъ замѣнять своихъ функцій одна другою. Разсудокъ не можетъ ничего наглядно представлять, а чувства не могутъ ничего мыслить. Только изъ соединенія ихъ можетъ возникнуть знаніе» [1]).

Эти утвержденія Канта вполнѣ понятны, поскольку рѣчь идетъ о тѣхъ наиобщихъ понятіяхъ, которыя суть не болѣе, какъ правила сложенія (напр., таково понятіе причинности). Но Кантъ не останавливается на этомъ и идетъ дальше. Онъ утверждаетъ, что вообще всякое понятіе (а подъ понятіемъ онъ разумѣетъ всякое общее представленіе), напр. понятіе «дѣлимость», «позвоночное животное» и т. п. можетъ получить отношеніе къ предмету не иначе, какъ черезъ посредство нагляднаго представленія, и это сочетаніе понятія съ нагляднымъ представленіемъ, впервые дающее знаніе о предметѣ, достигается въ сужденіи. «Въ каждомъ сужденіи», говоритъ Кантъ, «есть понятіе, имѣющее значеніе для многихъ представленій, среди которыхъ находится также данное представленіе, относящееся въ свою очередь непосредственно къ предмету. Такъ, напр., въ сужденіи «всѣ тѣла дѣлимы» понятіе дѣлимости относится также къ различнымъ другимъ понятіямъ, но здѣсь оно спеціально отнесено къ понятію тѣла, которое въ свою

[1]) Тамъ же стр. 62.

очередь относится къ извѣстнымъ встрѣчающимся намъ явленіямъ. Слѣдовательно, эти предметы представляются опосредствованнымъ путемъ черезъ понятіе дѣлимости. Такимъ образомъ всѣ сужденія суть функціи единства среди нашихъ представленій, такъ какъ въ нихъ для познанія предмета вмѣсто непосредственнаго представленія примѣняется болѣе общее представленіе, содержащее подъ собою и непосредственное представленіе и многія другія, и такимъ образомъ многія возможныя знанія соединяются вмѣстѣ. Всѣ дѣятельности разсудка можно свести къ сужденіямъ, слѣдовательно, разсудокъ можно представить вообще какъ способность сужденія» [1]).

Такъ какъ въ созиданіи знанія участвуютъ двѣ способности: чувственность и разсудокъ, то слѣдуетъ предполагать, что и апріорныя формы должны быть двухъ родовъ: формы чувственности и формы разсудка; первыя должны быть чистыми (не эмпирическими) наглядными представленіями, а вторыя чистыми (не эмпирическими) понятіями.

Отыщемъ сначала первыя. Для этого возьмемъ какое-либо представленіе, напр. представленіе тѣла, разложимъ его на составныя части и выдѣлимъ изъ него, во-первыхъ, всѣ синтезы разсудка (напр. единство многихъ частей), и, во-вторыхъ, всѣ ощущенія, т.-е. измѣнчивые, случайные, апостеріорные элементы; въ остаткѣ получится лишь X, необходимо находящійся въ пространствѣ и времени [2]). Не суть ли пространство и время апріорныя формы? Да, отвѣчаетъ Кантъ, и доказываетъ это (сначала въ отношеніи къ пространству), исходя изъ того соображенія, что апріорны всѣ тѣ элементы знанія, которые служатъ условіемъ возможности опыта и обладаютъ характеромъ необходимости.

«Пространство», говоритъ Кантъ, «не есть эмпирическое понятіе, отвлекаемое отъ внѣшняго опыта. Въ самомъ дѣлѣ, представленіе пространства должно уже лежать въ основѣ для того, чтобы извѣстныя ощущенія были относимы къ чему-то внѣ меня (т.-е. къ чему-то въ другомъ мѣстѣ пространства, чѣмъ то, гдѣ я нахожусь), а также для того, чтобы я могъ

[1]) Тамъ же стр. 69.

[2]) Тамъ же стр. 42 с.

представлять ихъ, какъ находящіяся внѣ и подлѣ другъ друга, слѣдовательно, не только какъ различныя, но и какъ находящіяся въ различныхъ мѣстахъ. Слѣдовательно, представленіе пространства не можетъ быть заимствовано изъ отношенія внѣшнихъ явленій путемъ опыта: самъ этотъ внѣшній опытъ впервые становится возможнымъ благодаря представленію пространства» [1]). Далѣе, «никоимъ образомъ нельзя себѣ представить, что пространства нѣтъ, между тѣмъ какъ нетрудно мыслить, что въ немъ нѣтъ никакихъ предметовъ. Поэтому пространство слѣдуетъ разсматривать, какъ условіе возможности явленій, а не какъ зависящее отъ нихъ опредѣленіе: оно есть апріорное представленіе, необходимымъ образомъ лежащее въ основѣ внѣшнихъ явленій» [2]).

Итакъ, пространство есть условіе возможности внѣшняго опыта; оно есть необходимое представленіе; слѣдовательно, оно апріорное представленіе, служащее формою внѣшняго опыта. Съ помощью аналогичныхъ аргументовъ Кантъ доказываетъ, что время также есть апріорное представленіе, и что оно служитъ формою всякаго опыта, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго.

Вслѣдъ за этимъ остается разсмотрѣть, имѣютъ ли пространство и время характеръ понятій или наглядныхъ представленій, т.-е. суть ли они формы разсудка или чувственности. Такъ какъ они единичны и обладаютъ безконечно сложнымъ содержаніемъ (существуютъ лишь одно единое время и одно единое пространство; такъ называемыя, многія времена и пространства суть лишь части единаго времени и пространства), то Кантъ утверждаетъ, что они суть наглядныя представленія, т.-е. формы чувственности.

Въ своемъ ученіи о пространствѣ и времени Кантъ находитъ объясненіе (конечно, въ связи съ дальнѣйшими ученіями «Критики чистаго разума») возможности математики, какъ науки, состоящей изъ всеобщихъ и необходимыхъ синтетическихъ сужденій. Пространство есть предметъ изслѣдованія геометріи, а свойствами времени опредѣляются свойства вели-

---

[1]) Тамъ же стр. 43 с.

[2]) Тамъ же стр. 44.

чинъ и прежде всего числа, такъ какъ число есть «представленіе, объединяющее въ себѣ послѣдовательное присоединеніе единицы къ единицѣ» [1]).

Такъ какъ пространство и время суть апріорныя и притомъ наглядныя представленія, то всякое положеніе математики устанавливается не путемъ анализа понятій, а путемъ построенія нагляднаго образа и прослѣживанія его свойствъ, законосообразность которыхъ усматривается нами a priori для всѣхъ аналогичныхъ случаевъ, такъ какъ она есть выраженіе законовъ самой организаціи нашей чувственности. «Возьмите, напр., положеніе, что двѣ прямыя линіи не могутъ замыкать пространства, слѣдовательно, не могутъ образовать фигуру, и попытайтесь вывести его изъ понятій о прямыхъ линіяхъ и числѣ два, или возьмите положеніе, что изъ трехъ прямыхъ линій возможна фигура и попытайтесь вывести его только изъ этихъ понятій. Всякое ваше стараніе окажется напраснымъ, и вы увидите себя принужденными прибѣгнуть къ наглядному представленію, какъ это и дѣлается на каждомъ шагу въ геометріи. Вы ставите, слѣдовательно, передъ собою предметъ въ наглядномъ представленіи; какого же рода оно, есть ли это чистое апріорное представленіе или эмпирическое представленіе? Въ послѣднемъ случаѣ изъ него никоимъ образомъ не могло бы получиться положеніе, имѣющее всеобщее, а тѣмъ менѣе аподиктическое значеніе: вѣдь опытъ никогда не даетъ такихъ положеній. Слѣдовательно, вы должны дать свой предметъ a priori въ наглядномъ представленіи и на немъ основывать свое синтетическое положеніе» [2]).

Всеобщность и необходимость этого знанія есть указаніе на то, что предметы его, пространство и время, суть только формы воспріимчивости человѣка, а не свойства вещей въ себѣ. «Если бы у васъ не было способности апріорнаго нагляднаго представленія, если бы это субъективное условіе не было въ то же время по своей формѣ общимъ апріорнымъ условіемъ, подъ которымъ единственно возможны объекты самого этого (внѣшняго) нагляднаго представленія, если бы предметъ (тре-

[1]) Тамъ же стр. 121.
[2]) Тамъ же стр. 57.

угольникъ) былъ чѣмъ-то самимъ по себѣ безъ отношенія къ вашему субъекту, то какимъ образомъ могли бы вы утверждать, что то, что заложено необходимо въ вашихъ субъективныхъ условіяхъ построенія треугольника, необходимо должно принадлежать также треугольнику самому по себѣ? Вѣдь въ такомъ случаѣ вы не могли бы прибавить къ вашимъ понятіямъ (о трехъ линіяхъ) ничего новаго (понятіе фигуры), что необходимо должно было бы найтись въ предметѣ самомъ по себѣ, такъ какъ этотъ предметъ былъ бы данъ до вашего познанія, а не посредствомъ вашего познанія. Слѣдовательно, если бы пространство (а также и время) не было только формою вашего нагляднаго представленія, содержащею апріорныя условія, подъ которыми единственно вещи могутъ быть для васъ внѣшними предметами, такъ что безъ этихъ субъективныхъ условій сами по себѣ онѣ суть ничто, то вы вовсе ничего не могли бы утверждать синтетически a priori о внѣшнихъ предметахъ. Поэтому не только возможно или вѣроятно, но и вполнѣ несомнѣнно, что пространство и время, какъ необходимое условіе всякаго (внѣшняго и внутренняго) опыта, суть лишь субъективныя условія всѣхъ нашихъ наглядныхъ представленій, въ отношеніи къ которымъ поэтому всѣ предметы суть только явленія, а не данныя въ такомъ видѣ вещи сами по себѣ; поэтому то, что̀ касается формы ихъ, объ нихъ многое можно сказать a priori, но никоимъ образомъ ничего нельзя узнать о вещи въ себѣ, которая можетъ лежать въ основѣ этихъ явленій» [1]).

«Слѣдовательно, только съ точки зрѣнія человѣка можемъ мы говорить о пространствѣ, о протяженныхъ сущностяхъ и т. п. Если отвлечься отъ субъективнаго условія, подъ которымъ единственно мы можемъ получить внѣшнее наглядное представленіе, именно поскольку мы способны подвергаться воздѣйствію предметовъ, то представленіе пространства не означаетъ ровно ничего».—«Такъ какъ частныя условія чувственности могутъ быть только условіемъ возможности явленія вещей, но не условіемъ возможности самихъ вещей, то мы можемъ, конечно, сказать, что пространство охватываетъ всѣ вещи, которыя являются намъ, какъ внѣшнія, но мы не можемъ

[1]) Тамъ же стр. 57.

утверждать, что оно охватываетъ всѣ вещи сами по себѣ, независимо отъ того, представляются ли онѣ наглядно или нѣтъ, а также независимо отъ того, какимъ субъектамъ онѣ представляются. Въ самомъ дѣлѣ, мы не можемъ судить о наглядныхъ представленіяхъ другихъ мыслящихъ существъ, подчинены ли они тѣмъ самымъ условіямъ, которыя ограничиваютъ наше наглядное представленіе и имѣютъ для насъ всеобщее значеніе. Если мы присоединимъ это ограниченіе сужденія къ понятію субъекта, то тогда наше сужденіе получитъ безусловное значеніе. Сужденіе: всѣ вещи находятся другъ подлѣ друга въ пространствѣ, имѣетъ силу подъ условіемъ, что эти вещи берутся, какъ предметы нашего чувственнаго нагляднаго представленія. Если я присоединю это условіе къ понятію и скажу: всѣ вещи, какъ внѣшнія явленія, находятся другъ подлѣ друга въ пространствѣ, то правило получитъ всеобщее значеніе безъ всякаго ограниченія. Итакъ, наше изслѣдованіе приводитъ къ ученію о реальности (т.-е. объективномъ значеніи) пространства въ отношеніи всего, что́ можетъ встрѣтиться намъ, какъ внѣшній предметъ, и въ то же время объ идеальности пространства въ отношеніи вещей, если онѣ разсматриваются разумомъ сами по себѣ, т.-е. безъ отношенія къ свойствамъ нашей чувственности. Слѣдовательно, мы утверждаемъ эмпирическую реальность пространства (въ отношеніи всего возможнаго внѣшняго опыта), но трансцендентальную идеальность его; иными словами, мы признаемъ, что пространство ничто, если мы упускаемъ изъ виду условіе возможности всякаго опыта и принимаемъ его за нѣчто лежащее въ основѣ вещей самихъ въ себѣ» [1]).

Точно такимъ же образомъ Кантъ утверждаетъ трансцендентальную идеальность времени и вмѣстѣ съ тѣмъ эмпирическую реальность его. Но пространство онъ считаетъ формою только внѣшняго опыта, тогда какъ время есть форма внутренняго опыта, имѣющая значеніе для всѣхъ явленій, какъ внутреннихъ, такъ и внѣшнихъ. Эту мысль Кантъ обосновываетъ слѣдующимъ образомъ: «такъ какъ всѣ представленія, все равно, имѣютъ ли они своимъ предметомъ внѣшнія вещи

[1]) Тамъ же стр. 46 с.

или нѣтъ, принадлежатъ сами по себѣ, какъ опредѣленія души, къ числу внутреннихъ состояній, которыя подчинены формальному условію внутренняго нагляднаго представленія, именно времени, то время есть апріорное условіе всѣхъ явленій вообще; оно есть непосредственное условіе внутреннихъ явленій (нашей души) и вслѣдствіе этого косвеннымъ образомъ также условіе внѣшнихъ явленій» [1]).

Иными словами, Кантъ, какъ и его предшественники, Лейбницъ и Юмъ, полагаетъ, что все содержаніе знанія складывается изъ психическихъ состояній познающаго индивидуума (изъ «опредѣленій души»), и потому форма внутренняго опыта обязательна также и для внѣшняго опыта.

Утверждать трансцендентальную идеальность времени, это значитъ полагать, что время есть только присущій человѣческой чувственности способъ представлять вещи, а не свойство вещей, которое могло бы имъ принадлежать самимъ по себѣ внѣ человѣческаго воспріятія. Это утвержденіе кажется въ высшей степени парадоксальнымъ. Кантъ сознаетъ это и слѣдующимъ образомъ отклоняетъ возможныя возраженія. «Противъ этой теоріи», говоритъ онъ, «приписывающей времени эмпирическую реальность, но отрицающей абсолютную и трансцендентальную реальность его, понимающіе люди высказываютъ одно возраженіе столь единодушно, что, я полагаю, оно должно естественнымъ образомъ возникнуть у каждаго читателя, для котораго непривычны такія разсужденія. Оно состоитъ въ слѣдующемъ: измѣненія дѣйствительны (это доказываетъ смѣна нашихъ собственныхъ представленій, если бы мы даже и стали отрицать дѣйствительность всѣхъ внѣшнихъ явленій вмѣстѣ съ ихъ измѣненіями), а такъ какъ измѣненія возможны только во времени, то, слѣдовательно, время есть нѣчто дѣйствительное. Отвѣтить на это возраженіе не трудно. Я принимаю этотъ аргументъ вполнѣ. Время въ самомъ дѣлѣ есть нѣчто дѣйствительное, именно оно есть дѣйствительная форма внутренняго нагляднаго представленія. Слѣдовательно, оно имѣетъ субъективную реальность въ отношеніи внутренняго опыта, иными словами, я дѣйствительно имѣю представленіе

[1]) Тамъ же стр. 50.

о времени и моихъ опредѣленіяхъ въ немъ. Значитъ, время слѣдуетъ считать дѣйствительнымъ не какъ объектъ, а какъ способъ представлять меня самого, какъ объектъ. Но если бы я самъ или какое-нибудь другое существо могло наглядно представлять меня безъ этого условія чувственности, то тѣ же самыя опредѣленія, которыя теперь представляются намъ, какъ измѣненія, дали бы знаніе, въ которомъ не было бы представленія времени, а слѣдовательно, не было бы также представленія измѣненій. Итакъ, у времени остается эмпирическая реальность, какъ условіе всякаго нашего опыта, и только абсолютной реальности на основаніи приведенныхъ выше соображеній признать за нимъ нельзя. Оно есть не болѣе, какъ форма нашего внутренняго нагляднаго представленія. Если отвлечься отъ спеціальнаго условія нашей чувственности, то исчезнетъ также понятіе времени; оно стоитъ въ связи не съ самими предметами, а только съ субъектомъ, который его представляетъ» [1]).

Изслѣдованіе апріорныхъ формъ чувственности содержитъ въ себѣ главныя основанія для отвѣта на вопросъ, какъ возможна математика съ ея всеобщими и необходимыми (слѣдовательно, апріорными) синтетическими сужденіями, но оно вовсе не рѣшаетъ еще вопроса, какъ возможны всеобщія и необходимыя синтетическія сужденія естествознанія. На этотъ вопросъ Кантъ даетъ отвѣтъ путемъ изслѣдованія формъ разсудка.

Выше было указано, что, по мнѣнію Канта, всякій синтезъ данныхъ чувственности самъ въ свою очередь не данъ въ воспріятіи, а созданъ самодѣятельностью мышленія. Взятые въ отвлеченіи отъ чувственныхъ данныхъ, т.-е. представленные въ общей формѣ различные виды синтеза сводятся къ понятіямъ синтетическаго единства. Сведеніе синтезовъ къ понятіямъ, придающее синтезамъ характеръ единства, есть функція разсудка [2]). Поэтому такія понятія можно назвать апріорными или чистыми понятіями разсудка, а также формами разсудка.

---

[1]) Тамъ же стр. 51 с.

[2]) Тамъ же стр. 74.

Какъ сказано было выше, по ученію Канта, понятія могутъ быть использованы для знанія не иначе, какъ въ сужденіи. Слѣдовательно, чтобы найти апріорныя формы разсудка, нужно разсмотрѣть различные виды сужденій, отвлекаясь отъ эмпирическаго содержанія ихъ, и найти лежащія въ основѣ ихъ понятія синтеза. Чтобы выполнить эту задачу систематически, Кантъ обращается къ логикѣ, дающей классификацію сужденій, отвлекаясь отъ эмпирическаго содержанія ихъ и имѣя въ виду только форму ихъ со стороны количества, качества, отношенія и модальности. Таблица этихъ формъ такова [1]):

1.

Количество сужденій.

Общія
Частныя
Единичныя

2.

Качество.

Утвердительныя
Отрицательныя
Безконечныя

3.

Отношеніе.

Категорическія
Условныя
Раздѣлительныя

4.

Модальность.

Проблематическія
Ассерторическія
Аподиктическія

Въ основѣ каждой изъ этихъ формъ сужденія лежитъ особая функція разсудка, именно особое понятіе синтеза. Такъ, напр., различіямъ единичнаго, частнаго и общаго сужденія, поскольку въ нихъ субъектомъ служитъ «одинъ», «нѣко-

[1]) Тамъ же стр. 70.—Безконечными называются сужденія, имѣющія отрицательный предикатъ, напр., «душа есть нѣчто несмертное».

торые», «всѣ» предметы опредѣленнаго класса, соотвѣтствуютъ различныя формы синтеза, которыя могутъ быть выражены понятіями единства, множества и цѣлости (цѣлое класса). Въ основѣ условнаго сужденія «если есть А, то есть и В» лежитъ синтезъ, выразимый понятіемъ причинности, а въ основѣ категорическаго сужденія, напр. «сахаръ сладокъ», лежитъ синтезъ субстанціи и принадлежащаго ей свойства. Такія въ высшей степени общія понятія, лишенныя всякаго чувственнаго содержанія и выражающія лишь апріорныя формы синтезовъ, производимыхъ разсудкомъ, Кантъ называетъ категоріями. Соотвѣтственно приведенному выше перечню формъ сужденій Кантъ насчитываетъ двѣнадцать категорій и даетъ слѣдующую таблицу ихъ: [1])

Таблица категорій.

1.

Количества:
Единство
Множество
Цѣльность.

2.	3.
Качества:	**Отношенія:**
Реальность	Принадлежность и самостоятельность (substantia et accidens).
Отрицаніе	Причинность и зависимость (причина и дѣйствіе)
Ограниченіе.	Общеніе (взаимодѣйствіе между дѣйствующимъ и страдающимъ).

4.

Модальности:
Возможность—невозможность
Существованіе—несуществованіе
Необходимость—случайность.

[1]) Тамъ же стр. 75.

Присоединеніе синтезовъ разсудка къ даннымъ чувственности, т.-е. сочетаніе дѣятельности мышленія со способностью воспріимчивости влечетъ за собою чрезвычайно важныя слѣдствія. Безъ этихъ синтезовъ мы имѣли бы дѣло только съ множествомъ ощущеній, находящихся подлѣ и послѣ другъ друга во времени и пространствѣ; это былъ бы міръ Юма,—міръ, въ которомъ «все находилось бы въ хаотическомъ смѣшеніи, такъ что, напр., въ ряду явленій не представлялось бы ничего, что обнаруживало бы правила синтеза и соотвѣтствовало бы понятію причины и дѣйствія, вслѣдствіе чего это понятіе было бы совершенно пустымъ, ничтожнымъ и лишеннымъ значенія» [1]). Основываясь только на такихъ данныхъ, нельзя было бы построить физику и другія естественныя науки, стремящіяся установить законы природы, и пришлось бы придти къ скептицизму Юма. Но фактъ процвѣтанія естественныхъ наукъ наводитъ на мысль, что Юмъ ошибался, и возможенъ лишь благодаря тому, что опытъ не состоитъ только изъ груды ощущеній, отлитыхъ въ пространственно-временныя формы, а содержитъ въ себѣ еще синтезы разсудка, превращающія ощущенія въ группы вещей, обладающихъ свойствами, соединенныхъ причинною связью и т. п. Благодаря этимъ синтезамъ юмовскій міръ безсвязныхъ переживаній впервые превращается въ міръ научнаго опыта. Разница между этими двумя стадіями упорядоченности міра въ опытѣ выражается въ видѣ двухъ типовъ сужденій, которыя Кантъ называетъ сужденіями воспріятія и сужденіями опыта. Сужденія воспріятія (Wahrnehmungsurtheile)—это юмовскія констатированія единичныхъ впечатлѣній въ ихъ простой временной послѣдовательности безъ всякаго намека на необходимость связи, т.-е. безъ участія синтезовъ разсудка; наоборотъ, сужденія опыта (Erfahrungsurtheile) содержатъ въ себѣ категоріальный синтезъ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ нихъ является характеръ необходимости. «Какъ болѣе легкій примѣръ», говоритъ Кантъ, «возьмемъ слѣдующій: когда солнце освѣщаетъ камень, то онъ становится теплымъ,—это сужденіе есть простое сужденіе воспріятія и не содержитъ никакой необходимости: какъ бы часто

[1]) Тамъ же стр. 83.

мы это ни воспринимали, можно сказать только, что воспріятія обыкновенно связаны такимъ образомъ. Если же я говорю: солнце согрѣваетъ камень, то тутъ уже сверхъ воспріятія привходитъ еще разсудочное понятіе причины, связывающее необходимо съ понятіемъ солнца понятіе теплоты, и синтетическое сужденіе становится необходимо всеобщимъ, слѣдовательно, объективнымъ и изъ воспріятія превращается въ опытъ» [1]).

Мало того, что категоріальный синтезъ придаетъ сужденію характеръ необходимости, вмѣстѣ съ нимъ возникаетъ еще одна наиболѣе важная для знанія черта—объективное значеніе сужденія. Въ самомъ дѣлѣ, сказать «солнце согрѣваетъ камень» это значитъ не просто констатировать, что за моимъ представленіемъ свѣтящаго солнца послѣдовало (быть можетъ, случайно) другое мое представленіе теплаго камня: такое сужденіе имѣетъ притязаніе дать знаніе о самомъ солнцѣ, камнѣ и отношеніи между ними, а не между моими переживаніями.

Вопросъ о томъ, что такое объективное значеніе сужденія, есть важнѣйшая проблема теоріи знанія, и потому остановимся внимательнѣе на этомъ свойствѣ истинныхъ сужденій.—Всякое истинное сужденіе есть высказываніе о какомъ-либо предметѣ. Всѣ представленія, входящія въ составъ истиннаго сужденія, относятся нами къ какому-либо одному и тому же предмету и разсматриваются нами, какъ выражающія «свойство предмета» [2]), а не субъективное состояніе познающаго индивидуума. Въ силу своего отношенія къ одному и тому же предмету они должны быть согласованы другъ съ другомъ. Точно такъ же всѣ другія мои сужденія и сужденія иныхъ лицъ, если только они относятся къ одному и тому же предмету, должны согласоваться другъ съ другомъ.

Какъ возможно это свойство сужденій, и что̀ такое тотъ предметъ, съ которымъ они согласуются? Мы нашли въ со-

---

[1]) Им. Кантъ. «Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей явиться въ качествѣ науки», перев. Вл. Соловьева. Изд. Моск. Психол. Об-ва. Стр. 72 с. Примѣчаніе къ § 20.

[2]) Кантъ, Пролегомены, стр. 68.

ставѣ сужденій апріорные синтезы разсудка и усмотрѣли, что наличность ихъ сопутствуется объективнымъ значеніемъ сужденій. Но этотъ фактъ способенъ насъ привести только въ еще большее изумленіе. Въ немъ заключается труднѣйшая проблема какъ возможно, чтобы формы разсудка имѣли обязательное значеніе для всѣхъ предметовъ опыта? Кантъ еще рѣзче формулируетъ эту проблему, ставя вопросъ: «какимъ образомъ субъективныя условія мышленія должны имѣть объективное значеніе, т.-е. быть условіями возможности всякаго познанія предметовъ» [1]).

Объясненіе того, какимъ образомъ понятія относятся a priori къ предметамъ, Кантъ называетъ трансцендентальною дедукціею, отличая ее «отъ эмпирической дедукціи, которая указываетъ способъ, какимъ понятіе возникаетъ благодаря опыту и рефлексіи надъ нимъ, а потому касается не правомѣрности, но лишь факта, благодаря которому возникло обладаніе понятіемъ» [2]).

Трансцендентальная дедукція категорій, содержащая въ себѣ ученіе о трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи, а также слѣдующее за дедукціею изслѣдованіе основоположеній чистаго разсудка составляютъ кульминаціонный пунктъ Критики чистаго разума. Ученіе о трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи открываетъ, что теорія знанія Канта есть не только теорія научнаго опыта, но и теорія сознанія, а ученіе объ основоположеніяхъ чистаго разсудка обрисовываетъ типъ научнаго міровоззрѣнія, обоснованный этою теоріею знанія.

Для дедукціи категорій разсмотримъ подробнѣе, что̀ такое предметъ. Такъ какъ предметъ есть условіе возможности объективнаго значенія представленій, то назовемъ его трансцендентальнымъ предметомъ и опредѣлимъ, какова его природа. Сами чувственныя наглядныя представленія, которыя входятъ въ составъ сужденія, не суть предметъ знанія. «Явленія», говоритъ Кантъ, «суть не что иное, какъ чувственныя представленія, которыя и въ себѣ должны быть разсматриваемы такимъ

[1]) Кантъ. Критика чистаго разума, стр. 82.
[2]) Тамъ же стр. 80.

же образомъ, а не какъ предметы (внѣ способности представленія). Что же имѣютъ въ виду, когда говорятъ о предметѣ, который соотвѣтствуетъ познанію и, слѣдовательно, въ то же время также отличается отъ него?» «Предметъ разсматривается какъ то, что противостоитъ тому, чтобы наши знанія опредѣлялись на удачу и какъ угодно, и требуетъ, чтобы они опредѣлялись извѣстнымъ образомъ a priori, такъ какъ, поскольку они должны относиться къ предмету, они должны также необходимо согласоваться другъ съ другомъ въ отношеніи къ этому предмету, т.-е. должны обладать тѣмъ единствомъ, которое составляетъ понятіе о предметѣ» [1]).

Отсюда легко можетъ зародиться мысль, что предметъ знанія есть находящаяся внѣ знанія, т.-е. трансцендентная вещь, съ которою должны согласоваться мои представленія и представленія другихъ познающихъ субъектовъ для того, чтобы быть истинными. Это наиболѣе распространенное ученіе объ отношеніи между знаніемъ и предметомъ. Оно извѣстно намъ, напр., изъ теоріи знанія Декарта и изъ теорій трансцендентнаго эмпиризма на первыхъ ступеняхъ его развитія, не пришедшихъ еще къ скептицизму. При такомъ взглядѣ на отношеніе между знаніемъ и предметомъ теорія знанія должна быть трансцендентною. Однако намъ извѣстны затрудненія и противорѣчія, въ которыхъ запутывается всякая трансцендентная теорія знанія. «Внѣ нашего знанія», говоритъ Кантъ, «мы вѣдь не имѣемъ ничего, что мы могли бы противопоставить знанію, какъ соотвѣтствующее ему» [2]).

Слѣдовательно, намъ остается искать внутри знанія, въ имманентной сферѣ его то, что придаетъ знанію характеръ предметности. Но, оставаясь въ предѣлахъ своего знанія, мы имѣемъ дѣло, по мнѣнію Канта, только съ «опредѣленіями нашей души», т.-е. только со своими представленіями, которыя имѣютъ характеръ либо единичныхъ наглядныхъ представленій, либо понятій. Если единичныя наглядныя представленія не могутъ придавать знанію характеръ мышленія о предметѣ, то остается предположить, что источникомъ этого свойства

---

[1]) Тамъ же, стр. 89 с.

[2]) Тамъ же, стр. 90.

знанія служатъ понятія. И, въ самомъ дѣлѣ, согласно ученію Канта, если мы не будемъ прибѣгать къ трансцендентнымъ гипотезамъ и станемъ, не выходя изъ предѣловъ состава своего знанія, расчленять его на элементы, то намъ будетъ ясно, что объективное значеніе мы приписываемъ своимъ представленіямъ въ томъ случаѣ, когда они образуютъ необходимое и общезначимое синтетическое единство, иными словами, если они образуютъ синтезъ, подчиненный одному и тому же правилу, т.-е. синтезъ согласно понятію. По словамъ Канта, «мы говоримъ, что познаемъ предметъ въ томъ случаѣ, если мы внесли синтетическое единство въ многообразіе нагляднаго представленія. Но это единство невозможно, если наглядное представленіе не можетъ быть произведено съ помощью такой функціи синтеза согласно правилу, которая дѣлаетъ воспроизведеніе многообразія a priori необходимымъ и понятіе, въ которомъ многообразіе объединяется, возможнымъ. Такъ, мы мыслимъ треугольникъ, какъ предметъ, тогда, когда сознаемъ сочетаніе трехъ прямыхъ линіи согласно правилу, соотвѣтственно которому такое наглядное представленіе всегда можетъ быть изображено. Это единство правила опредѣляетъ все многообразіе и ограничиваетъ его условіями, которыя дѣлаютъ возможнымъ единство апперцепціи; понятіе этого единства и есть представленіе о предметѣ = X, который я мыслю посредствомъ предикатовъ треугольника».

«Всякое знаніе требуетъ понятія, какимъ бы несовершеннымъ или темнымъ ни было оно. Понятіе по своей формѣ всегда есть нѣчто общее, служащее правиломъ. Такъ, понятіе тѣла, благодаря единству многообразія, которое мыслится посредствомъ него, служитъ правиломъ для нашего познанія внѣшнихъ явленій. Но оно можетъ быть правиломъ наглядныхъ представленій только вслѣдствіе того, что оно представляетъ въ данныхъ явленіяхъ необходимое воспроизведеніе многообразія ихъ, слѣдовательно, синтетическое единство въ сознаніи о нихъ. Такъ, напр., при воспріятіи чего-либо внѣ насъ понятіе тѣла дѣлаетъ необходимымъ представленіе протяженія и вмѣстѣ съ нимъ непроницаемости, формы и т. д.» [1]).

[1]) Тамъ же, стр. 90.

«Такимъ образомъ объективное значеніе и необходимая всеобщность суть тождественныя понятія, и хотя мы не знаемъ объекта самого по себѣ, но когда мы придаемъ сужденію всеобщность и черезъ то необходимость, то этимъ самымъ придаемъ ему и объективное значеніе» [1]).

Послѣднія слова Канта рѣзко подчеркиваютъ различіе между его теоріею объективности сужденій и теоріею, напр., Локка. По мнѣнію Локка, если я высказываю сужденіе «всѣ тѣла непроницаемы», то отношеніе между этимъ сужденіемъ и предметомъ таково: внѣ моихъ представленій существуютъ тѣла, и согласіе моихъ представленій съ дѣйствительно существующими тѣлами придаетъ моему сужденію характеръ объективности. Такъ какъ дѣйствительныя тѣла всегда и необходимо обладаютъ свойствомъ непроницаемости, то сужденіе, имѣющее объективное значеніе, утверждаетъ необходимую и всеобщую связь представленій тѣла и непроницаемости. Слѣдовательно, согласно этому ученію, объективность сужденія есть источникъ необходимости и всеобщности его. По теоріи же Канта, какъ разъ наоборотъ, необходимость и всеобщность сужденія (т.-е. связи представленій) есть источникъ объективности его. Точнѣе говоря, необходимость и всеобщность сужденія именно и есть то, что Кантъ называетъ объективностью сужденій: онъ отожествляетъ понятіе необходимой всеобщности сужденія съ понятіемъ объективности сужденія. Разница между высказываніемъ, имѣющимъ объективное значеніе, и высказываніемъ, лишеннымъ объективнаго значенія, состоитъ не въ томъ, будто бы первое согласуется съ какою-либо трансцендентною вещью, а второе не согласуется: и первое и второе высказываніе, по Канту, суть только сочетанія моихъ представленій, не имѣющія внѣ себя никакого образца, съ которымъ имъ нужно было бы согласоваться. Разница между высказываніями состоитъ лишь въ томъ, что одни изъ нихъ содержатъ въ себѣ представленія, связанныя другъ съ другомъ необходимо и всеобщимъ образомъ, такъ что, формулируя ихъ, я подчиняюсь необходимости мышленія, т.-е.

---

[1]) Кантъ. «Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки». Перев. Владиміра Соловьева § 19, стр. 69.

законамъ мышленія, а въ другихъ высказываніяхъ сочетаніе представленій лишено необходимости и создано моимъ произволомъ, напр., когда я фантазирую. Это отожествленіе необходимой всеобщности и объективности вполнѣ понятно, если принять въ расчетъ, что, по теоріи Канта, познаваемыя вещи не даны для мышленія, а создаются мышленіемъ: онѣ суть не что иное, какъ необходимыя сочетанія представленій.

Такъ какъ, по теоріи Канта, необходимое единство правилъ синтеза есть результатъ самодѣятельности чистаго разсудка, то, излагая эту теорію, можно сказать, что предметное значеніе нашихъ представленій есть не объективность ихъ, а объектированіе ихъ нами, поскольку законосообразная дѣятельность разсудка превращаетъ ихъ въ закономѣрныя единства (въ систему природы, какъ явленія), отличающіяся этимъ своимъ характеромъ необходимости отъ субъективныхъ построеній нашей фантазіи (отъ наглядныхъ представленій, которымъ мы не приписываемъ объективнаго значенія).

Итакъ, условіе объективнаго значенія сужденій найдено: оно заключается въ необходимомъ единствѣ синтеза представленій, т.-е. сложеніи ихъ согласно опредѣленнымъ правиламъ (категоріямъ). Но этого мало, необходимо выразить еще это же условіе въ болѣе широкой формѣ. Въ самомъ дѣлѣ, единство синтеза возможно лишь въ томъ случаѣ, если многообразіе, составляющее содержаніе опыта, принадлежитъ единому сознанію, такъ что все многообразіе нагляднаго представленія имѣетъ «необходимое отношеніе къ представленію «я мыслю» того самаго субъекта, въ которомъ это многообразіе находится» [1]).

Иными словами, для того, чтобы существовалъ научный опытъ, необходимо единство познающаго сознанія, тожество познающаго субъекта. Необходимость этого условія очевидна даже и въ томъ случаѣ, когда содержаніемъ научнаго опыта служитъ необходимость синтеза хотя бы только двухъ наличныхъ представленій A и B. Она еще ярче выступаетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда рѣчь идетъ объ отнесеніи къ одному и тому же предмету множества представленій, возникшихъ въ различ-

[1]) Критика чистаго разума, стр. 91.

ное время (на основаніи воспріятій прошлогоднихъ, вчерашнихъ и т. п.).

Единство сознанія есть условіе возможности опыта, а не результатъ его; слѣдовательно, оно представляетъ собою апріорную сторону знанія, форму знанія, которая необходимо опредѣлена организаціею познавательной способности человѣка. Кантъ называетъ это единство трансцендентальнымъ единствомъ самосознанія, а также трансцендентальнымъ единствомъ апперцепціи или чистою апперцепціею.

Не слѣдуетъ смѣшивать трансцендентальное единство самосознанія, т.-е. трансцендентальное я съ эмпирическимъ я. Эмпирическое я есть мое я, характеризуемое сочетаніемъ во едино такихъ событій, какъ моя печаль, радость, чтеніе опредѣленной книги и т. п. Знаніе объ этомъ я точно такъ же, какъ и знаніе о вещахъ внѣшней природы, возможно лишь при условіи трансцендентальнаго единства апперцепціи, т.-е. при условіи апріорной дѣятельности, служащей для объединенія даннаго a posteriori многообразія, составляющаго содержаніе моей радости, печали и т. п. Слѣдовательно, трансцендентальное единство апперцепціи или трансцендентальное я, какъ условіе возможности опыта, есть нѣчто лишенное какого бы то ни было содержанія, оно есть только формальное единство сознанія, характеризующееся лишь словомъ «я», подъ которымъ мыслится только функція объединенія многообразія, но не какое-либо содержаніе и не какая-либо субстанція. Безъ тожественнаго я, очевидно, не можетъ быть никакой науки, какъ единой системы знанія. Но будучи только апріорною формою знанія, будучи лишено всякаго содержанія, трансцендентальное я есть не субстанція, не существо, оно есть только процессъ объединенія эмпирическихъ данныхъ. Отсюда возникаетъ слѣдующее недоумѣніе. Трансцендентальное я должно быть тожественнымъ я, но какъ оно можетъ быть тожественнымъ, если оно не субстанція, а только процессъ объединенія многообразія? На этотъ вопросъ Кантъ отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ: трансцендентальное единство апперцепціи имѣетъ характеръ тожественнаго я (того же я) постольку, поскольку процессъ объединенія многообразія совершается по однимъ и тѣмъ же правиламъ. Но намъ уже извѣстно,

что многообразіе, подчиненное синтезу по общимъ, т.-е. необходимымъ правиламъ, есть представленіе, имѣющее объективное значеніе, т.-е. относимое къ предмету. Слѣдовательно, одна и та же функція придаетъ и нашему я характеръ тожества и нашимъ представленіямъ характеръ объективности. «Сознаніе тожества нашего я», говоритъ Кантъ, «есть въ то же время сознаніе столь же необходимаго единства синтеза всѣхъ явленій согласно понятіямъ, т.-е. согласно правиламъ, которыя дѣлаютъ всѣ явленія не только необходимо воспроизводимыми, но и опредѣляютъ такимъ образомъ для ихъ нагляднаго представленія предметъ, т.-е. понятіе о чемъ-то, въ чемъ они необходимо соединены» [1]).

Иными словами, раньше мы видѣли, что объективный синтезъ возможенъ лишь тамъ, гдѣ есть единство сознанія, а теперь оказывается, что и, наоборотъ, единство сознанія возможно лишь тамъ, гдѣ есть мышленіе, какъ объективный синтезъ (т.-е. какъ синтезъ согласно понятіямъ разсудка, согласно правиламъ сложенія, которыя мы назвали категоріями). Сначала мы признали, что объектъ невозможенъ безъ субъекта, а теперь оказалось, что и, наоборотъ, субъектъ (тожество его) невозможенъ безъ объекта (безъ синтеза согласно правиламъ, т.-е. категоріямъ).

Въ этихъ выводахъ передъ нами открывается нѣкоторая новая сторона теоріи Канта. Раньше мы видѣли въ ней только теорію опыта. Но теперь оказалось, что условія возможности научнаго опыта органически связаны съ условіями возможности самосознанія. Опытъ возможенъ лишь тамъ, гдѣ есть единство сознанія, и, наоборотъ, единство сознанія возможно лишь тамъ, гдѣ есть синтезъ представленій, создающій опытъ. Формы опыта оказались формами сознанія и, слѣдовательно, теорія опыта превратилась въ теорію сознанія.

Сознаніе посредствомъ своихъ формъ синтеза, т.-е. формъ мышленія превращаетъ данныя чувственности въ закономѣрную систему природы. Слѣдовательно, оно есть творецъ природы, по крайней мѣрѣ со стороны ея формы. Какое же это сознаніе, осуществляющее функцію такой громадной важ-

[1]) Тамъ же, стр. 91.

ности? Есть ли это сознаніе опредѣленнаго человѣка, какъ индивидуума, Петра, Ивана и т. п., или это надъиндивидуальное сознаніе всего человѣчества, или, можетъ быть, это міровое сознаніе? Такіе вопросы тѣмъ болѣе умѣстны, что Кантъ, говоря о трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи, отличаетъ его отъ эмпирическаго сознанія Петра, Ивана и т. п. индивидуумовъ, обладающихъ опредѣленными чувствами, родившихся тогда-то, одѣвающихся такъ-то и т. п. Въ составъ трансцендентальнаго единства апперцепціи не входитъ никакое эмпирическое содержаніе, это единство есть лишь форма, служащая условіемъ всего эмпирическаго въ сознаніи; это—условіе, одинаковое для всякаго эмпирическаго я, и потому нѣтъ никакихъ основаній и признаковъ, по которымъ можно бы было пріурочить его къ какому-либо индивидуальному сознанію. Казалось бы, отсюда необходимо сдѣлать выводъ, что трансцендентальное единство апперцепціи есть надъиндивидуальная форма сознанія. Это ученіе можно развить двумя способами—*метафизически* и *гносеологически*. Какъ метафизическое, оно является въ видѣ утвержденія, что весь міръ и со стороны своей формы, и со стороны своего содержанія, есть продуктъ творческой дѣятельности Вселенскаго Я. Извѣстнѣйшимъ представителемъ этого ученія былъ первый изъ великихъ преемниковъ Канта въ нѣмецкой философіи—Іоганнъ Готлибъ Фихте (1762—1814). Въ настоящее время ученіе о надъиндивидуальности трансцендентальнаго единства апперцепціи развивается, обыкновенно, въ видѣ гораздо болѣе скромной, не метафизической, а чисто гносеологической теоріи очень многими философами, напр. Виндельбандомъ, Рикертомъ, Шуппе и др. Въ ихъ теоріяхъ трансцендентальное единство апперцепціи подъ именемъ гносеологическаго субъекта, «сознанія вообще» и т. п., разсматривается только, какъ форма сознанія, а не какъ существо, творящее содержаніе міра.

Сторонники этихъ ученій склонны излагать теоріи своего великаго предшественника Канта такъ, какъ будто самъ Кантъ уже считалъ трансцендентальное единство апперцепціи надъиндивидуальнымъ факторомъ знанія. На самомъ же дѣлѣ обосновать такое толкованіе взглядовъ Канта ссылками на его сочиненія нельзя. Правда, Кантъ не утверждалъ, что трансцен-

дентальное единство апперцепціи принадлежитъ индивидуальнымъ сознаніямъ различныхъ людей, какъ факторъ численно множественный, но, съ другой стороны, онъ не утверждалъ и того, что этотъ факторъ надъиндивидуаленъ (абсолютное «я», родовое человѣческое «я», надъиндивидуальное гносеологическое «я» и т. п.). Онъ просто не замѣтилъ этой проблемы, но такъ какъ его теорія возникла на почвѣ все возрастающаго гносеологическаго индивидуализма его предшественниковъ, то естественно, что онъ излагаетъ всѣ вопросы теоріи знанія такъ, какъ если бы трансцендентальное единство апперцепціи было пріурочено исключительно къ человѣческому сознанію и, даже еще у́же, къ сознанію того индивидуума, который строитъ научное знаніе. При этомъ однако онъ вовсе не считаетъ себя сторонникомъ солипсизма. Безъ всякихъ доказательствъ онъ допускаетъ, что существуютъ другія человѣческія сознанія, и что форма ихъ такова же, какъ и форма его сознанія.

3. *Схематизмъ чистаго разсудка. Основоположенія чистаго разсудка.*

Трансцендентальная дедукція категорій показываетъ, что познающее я и познаваемая природа неразрывно связаны другъ съ другомъ. Природа есть совокупность чувственныхъ данныхъ, превращенныхъ синтетическою дѣятельностью разсудка въ систематическое законосообразное цѣлое. Законы продиктованы природѣ разсудкомъ, они обусловлены формами сознанія, и потому человѣкъ можетъ познавать природу a priori; но, конечно, въ этомъ знаніи открывается только форма природы, а содержаніе ея, состоящее изъ ощущеній, можетъ быть познано лишь a posteriori.

Дуализмъ формы и содержанія знанія, апріорность одной его стороны и апостеріорность другой, является источникомъ затруднительной для теоріи знанія Канта проблемы. Синтезы разсудка примѣняются къ даннымъ чувственности, именно къ ощущеніямъ, отлитымъ въ пространственно-временную форму, т.-е. имѣющимъ характеръ наглядныхъ представленій. На какомъ основаніи изъ наглядныхъ представленій *amnbf*.... категоріальный синтезъ, напр., причинный, создаетъ опредѣленный рядъ *abfmn*, такъ что причиною *f* является *b*, а не *m* или *n*?

Синтезы разсудка имѣютъ характеръ понятій. Поэтому подчиненіе наглядныхъ представленій синтезамъ разсудка есть подведеніе представленій подъ понятія. Подвести представленіе подъ понятіе можно, говоритъ Кантъ, въ томъ случаѣ, когда существуетъ однородность между ними, напр., между эмпирическимъ представленіемъ тарелки и чистымъ геометрическимъ понятіемъ круга. «Но чистыя понятія разсудка», продолжаетъ онъ, «совершенно неоднородны съ эмпирическими (и вообще чувственными) наглядными представленіями и никогда не могутъ быть найдены ни въ одномъ наглядномъ представленіи. Отсюда возникаетъ вопросъ, какъ возможно подведеніе наглядныхъ представленій подъ чистыя понятія, т.-е. примѣненіе категорій къ явленіямъ» [1]).

Чрезвычайная трудность этой проблемы очевидна, если принять въ расчетъ, что, по ученію Канта, ощущенія возникаютъ a posteriori вслѣдствіе дѣйствія (аффицированія) неизвѣстныхъ предметовъ на чувственность познающаго субъекта, а синтезы между ними создаются самодѣятельностью разсудка познающаго субъекта. Кантъ полагаетъ, что ему удалось рѣшить проблему слѣдующимъ путемъ. Между категоріями и ощущеніями есть нѣчто третье, способное служить посредствующимъ звеномъ, именно апріорная форма времени. Ощущенія могутъ возникнуть не иначе, какъ отливаясь во временныя формы. Но время «содержитъ многообразіе a priori въ чистомъ наглядномъ представленіи». Различныя опредѣленія времени (сосуществованіе, послѣдовательность и т. п.) основываются на категоріальномъ синтезѣ, и потому всякое опредѣленіе времени, съ одной стороны, «однородно съ категоріею», а съ другой стороны «однородно съ явленіемъ, поскольку время содержится во всякомъ эмпирическомъ представленіи многообразія» [2]). Поэтому различныя опредѣленія времени, принадлежащія апостеріорнымъ чувственнымъ даннымъ, служатъ какъ бы схемою понятій разсудка, которая «опосредствуетъ подведеніе явленій подъ категоріи» [3]). Такъ, напр., «схемою субстанціи служитъ устойчивость реальнаго во вре-

[1]) Тамъ же, стр. 118.
[2]) Тамъ же, стр. 119.
[3]) Тамъ же, стр. 119.

мени, т.-е. представленіе о немъ, какъ о субстратѣ эмпирическаго опредѣленія времени вообще, который, слѣдовательно, остается, тогда когда все остальное мѣняется». «Схемою причины и причинности вещи вообще служитъ реальное, за которымъ, когда бы оно ни было поставлено, всегда слѣдуетъ нѣкоторое другое реальное. Слѣдовательно, эта схема состоитъ въ послѣдовательности многообразія, поскольку она подчинена правилу» [1]).

Употребленіе разсудкомъ этихъ временны́хъ схемъ для подведенія явленій подъ категоріи Кантъ называетъ схематизмомъ чистаго разсудка [2]).

Безъ схемъ чувственности категорія есть только правило сложенія какихъ-то, какихъ угодно данныхъ. Но въ такомъ видѣ категорія, напр., категорія субстанціи, никакъ не можетъ быть использована человѣческимъ умомъ для полученія знанія о предметѣ, такъ какъ въ ней, поскольку она есть лишь пріемъ сложенія, не указано, какія именно данныя подъ нее подходятъ. Итакъ, категорія можетъ быть использована человѣческимъ умомъ впервые тогда, когда посредствомъ временно́й схемы (напр., посредствомъ схемы устойчивости во времени) указана сфера ея примѣненія. Поэтому схемы понятій разсудка приводятъ къ реализаціи категорій въ опытѣ, но въ то же время онѣ и ограничиваютъ примѣненіе синтетической дѣятельности человѣческаго разсудка только такимъ матеріаломъ, который данъ во времени, т.-е. чувственнымъ матеріаломъ. Въ свою очередь опредѣленія времени могутъ быть усмотрѣны не иначе, какъ въ связи съ воспріятіемъ движеній, т.-е. измѣненій въ пространствѣ [3]). Слѣдовательно, міръ человѣческаго опыта, міръ, къ которому могутъ быть примѣнены синтезы человѣческаго разсудка, непремѣнно долженъ быть пространственно-временнымъ. Этотъ міръ есть природа, данная въ человѣческомъ опытѣ. Все содержаніе этого міра (ощущенія) дается a posteriori, и только форма его опредѣлена a priori. Теперь однако ясно, что эта форма не есть

[1]) Тамъ же, стр. 121.
[2]) Тамъ же, стр. 120.
[3]) Тамъ же, стр. 165.

что-либо мало значительное, мало характерное: она глубоко опредѣляетъ весь строй природы. Представляя собою сочетаніе категорій со схемами времени (а черезъ время также и съ представленіемъ пространства), форма природы требуетъ a priori подчиненія природы нѣкоторымъ чрезвычайно важнымъ законамъ, которые должны быть основою всего естествознанія, которыми должны опредѣляться контуры научнаго міровоззрѣнія (натуръ-философіи). Эти основные законы Кантъ называетъ основоположеніями чистаго разсудка.

Перечислить основоположенія можно, пользуясь таблицей категорій, такъ какъ основоположенія «суть не что иное, какъ правила объективнаго примѣненія категорій» [1]).

Основоположенія, соотвѣтствующія категоріямъ количества, Кантъ называетъ аксіомами нагляднаго представленія. Категоріямъ качества соотвѣтствуютъ основоположенія, изложенныя Кантомъ подъ именемъ антиципацій воспріятія. Категоріямъ относительности соотвѣтствуютъ аналогіи опыта и, наконецъ, категоріямъ модальности—постулаты эмпирическаго мышленія вообще.

Принципъ аксіомъ нагляднаго представленія таковъ: «всѣ наглядныя представленія суть экстенсивныя величины»; экстенсивною же называется такая величина, «въ которой представленіе цѣлаго дѣлается возможнымъ благодаря представленію частей» [2]), такъ что части, изъ которыхъ слагается такая величина, должны предшествовать цѣлому.

Принципъ антиципаціи воспріятія таковъ: «Во всѣхъ явленіяхъ реальное, составляющее предметъ ощущенія, имѣетъ интенсивную величину, т.-е. степень» [3]); иными словами, реальность есть величина, которая можетъ быть воспринята «только какъ единство и въ которой множественность можетъ быть представлена только путемъ приближенія къ отрицанію $= 0$», т.-е. только на основаніи измѣненій, состоящихъ въ убываніи или возрастаніи интенсивности [4]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 129.
[2]) Тамъ же, стр. 130 с.
[3]) Тамъ же, стр. 132.
[4]) Тамъ же, стр. 134.

Принципъ аналогій опыта таковъ: «опытъ возможенъ только посредствомъ представленія необходимой связи воспріятій» [1]).

Этому принципу соотвѣтствуютъ слѣдующія три аналогіи опыта:

1) Основоположеніе устойчивости субстанціи: «при всякой смѣнѣ явленій субстанція остается, и количество ея въ природѣ не увеличивается и не уменьшается [2]).

2) Основоположеніе временной послѣдовательности согласно закону причинности: всѣ измѣненія совершаются согласно закону связи причины и дѣйствія [3]).

3) Основоположеніе сосуществованія согласно закону взаимодѣйствія или общенія: «всѣ субстанціи, поскольку онѣ могутъ быть восприняты въ пространствѣ, какъ существующія, находятся во всестороннемъ взаимодѣйствіи» [4]).

Наконецъ, постулаты эмпирическаго мышленія вообще таковы: «1. Что согласно съ формальными условіями опыта (что касается нагляднаго представленія и понятій), то возможно. 2. Что связано съ матеріальными условіями опыта (ощущенія), то дѣйствительно. 3. То, связь чего съ дѣйствительностью опредѣляется согласно общимъ условіямъ опыта, существуетъ необходимо» [5]).

Основоположенія чистаго разсудка суть въ высшей степени общіе законы природы, лежащіе въ основѣ всего естествознанія. Они только высказываются, обыкновенно, въ естествознаніи въ болѣе частной формѣ. Такъ, напр., въ физикѣ и химіи говорятъ не о сохраненіи количества субстанціи, а о сохраненіи количества вещества. Въ большинствѣ случаевъ философы согласны съ тѣмъ, что эти законы не могутъ быть доказаны, какъ всеобщія и необходимыя истины, индуктивно, т.-е. съ помощью ссылки на единичныя наблюденія и эксперименты.—

---

[1]) Тамъ же, стр. 138.
[2]) Тамъ же, стр. 140.
[3]) Тамъ же, стр. 144.
[4]) Тамъ же, стр. 155.
[5]) Тамъ же, стр. 159.

Такъ, взвѣшиванія веществъ до химической реакціи и послѣ нея, напр. послѣ горѣнія, устраняютъ, конечно, иллюзію несомнѣнности изчезновенія или творенія вещества, но послужить строгимъ доказательствомъ сохраненія вещества они не могутъ, такъ какъ, устанавливая этимъ путемъ сохраненіе вещества, я уже предполагаю сохраненіе другого вещества (вещества гирь). Спенсеръ въ своихъ «Основныхъ началахъ» говоритъ по этому поводу: «Какое доказательство постоянно повторяется химикомъ при всѣхъ его изслѣдованіяхъ, на основаніи которыхъ онъ выводитъ заключеніе, что не исчезла ни одна часть, входившая въ составъ сгорѣвшаго угля? Доказательство, даваемое вѣсами. Въ какихъ терминахъ выражается результатъ взвѣшиванія? Въ гранахъ, въ единицахъ вѣса, въ единицахъ силы тяготѣнія. Въ чемъ заключается все содержаніе этого результата? Въ томъ, что столько же единицъ силы тяготѣнія уголь обнаруживалъ въ началѣ, до горѣнія, сколько оказалось ихъ въ наличности и послѣ горѣнія. Такимъ образомъ, достовѣрность умозаключеній вполнѣ зависитъ отъ постоянства единицъ силы. Если измѣнилась сила, съ которою тяготѣетъ къ землѣ кусокъ металла, называемый граномъ, то заключеніе о неуничтожимости вещества ошибочно. Все основано на вѣрности предположенія, что сила тяготѣнія, выражающаяся въ вѣсѣ, постоянна; но не приводится и не можетъ быть приведено никакого доказательства этого» [1]).

Такъ какъ всѣ перечисленныя основоположенія суть сужденія синтетическія, то, согласно теоріи Канта, они могутъ быть всеобщими и необходимыми только въ томъ случаѣ, если они апріорны, т.-е. обусловлены формой самой познавательной способности. Изъ этого однако не слѣдуетъ, что ихъ нужно принимать въ составъ научнаго міровоззрѣнія безъ всякихъ доказательствъ. Апріорны, согласно теоріи Канта, тѣ синтетическія сужденія, которыя обладаютъ несокрушимою необходимостью и строгою всеобщностью потому, что служатъ условіемъ возможности опыта. Отсюда ясно, что теорія Канта

---

[1]) Спенсеръ «Основныя начала». Перев. Н. С. Тютчева. Подъ ред. Н. А. Рубакина. Часть II (Познаваемое) Гл. VI (Постоянство силы) § 61, стр. 111.

открываетъ своеобразный гносеологическій методъ доказательства такихъ основныхъ положеній науки: методъ этотъ состоитъ въ томъ, чтобы показать, что каждое изъ перечисленныхъ основоположеній принадлежитъ къ числу условій возможности опыта. Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ Кантъ: «хотя они не могутъ быть доказаны объективнымъ путемъ, такъ какъ скорѣе, наоборотъ, они лежатъ въ основѣ всякаго знанія своего объекта, тѣмъ не менѣе это не мѣшаетъ тому, чтобы можно было найти доказательство ихъ изъ субъективныхъ источниковъ возможности знанія о предметѣ вообще; мало того, такое доказательство даже необходимо, такъ какъ въ противномъ случаѣ возникло бы подозрѣніе, что эти основоположенія суть произвольно подсунутыя утвержденія» [1]).

Кантъ справедливо гордится этимъ изобрѣтеннымъ имъ методомъ обоснованія важнѣйшихъ понятій и принциповъ науки. Этотъ способъ построенія теоріи знанія и обоснованія науки и есть то, что называется трансцендентально-логическимъ методомъ гносеологіи Канта. Въ «Критикѣ чистаго разума» въ наиболѣе яркой и чистой формѣ онъ проявился въ дедукціи основоположеній чистаго разсудка. Правда, не всѣ доказательства этихъ основоположеній одинаково хороши; быть можетъ, также не всѣ перечисленныя основоположенія дѣйствительно принадлежатъ къ числу условій возможности опыта. Поэтому изъ всѣхъ доказательствъ основоположеній мы приведемъ только два — доказательство основоположенія устойчивости субстанціи и основоположенія причинности, какъ лучшіе образцы кантовскаго трансцендентально-логическаго метода.

«Наша аппрегензія [2]) многообразія явленія», говоритъ Кантъ, «всегда послѣдовательна во времени и, слѣдовательно, всегда подвержена смѣнѣ. Слѣдовательно, посредствомъ одной аппрегензіи мы никогда не можемъ опредѣлить, есть ли дан-

[1]) Кантъ. Критика чистаго разума, стр. 123.

[2]) Аппрегензіею Кантъ называетъ актъ воображенія, состоящій въ воспріятіи впечатлѣнія: сперва, говоритъ Кантъ, способность воображенія «должна воспринять впечатлѣніе въ сферу своей дѣятельности, т.-е. аппрегендировать его», Кр. ч. раз., стр. 97 (I изд.).

ное многообразіе, какъ предметъ опыта, нѣчто сосуществующее или послѣдовательное, если въ основѣ ея не лежитъ нѣчто такое, что существуетъ всегда, т.-е. нѣчто пребывающее и устойчивое, причемъ всякая смѣна и сосуществованіе суть не что иное, какъ способы (модусы времени) существованія этого устойчиваго. Слѣдовательно, отношенія времени возможны только въ устойчивомъ (такъ какъ сосуществованіе и послѣдовательность суть единственныя отношенія во времени), иными словами, устойчивое есть субстратъ эмпирическаго представленія самого времени, единственно обусловливающій возможность всякаго опредѣленія времени». «Только благодаря устойчивому послѣдовательное существованіе въ различныхъ частяхъ временного ряда пріобрѣтаетъ величину, называемую продолжительностью, такъ какъ въ одной лишь чистой послѣдовательности существованіе постоянно возникаетъ и исчезаетъ и никогда не имѣетъ ни малѣйшей величины. Слѣдовательно, безъ этого устойчиваго невозможно никакое отношеніе времени». «Такимъ образомъ устойчивость есть необходимое условіе, безъ котораго явленія, какъ вещи или предметы, не опредѣлимы въ возможномъ опытѣ» [1]).

Итакъ, основоположеніе устойчивости субстанціи доказано изъ условій возможности опыта. Знаніе о явленіяхъ, какъ совершающихся во времени, т.-е. знаніе объ измѣненіи, возникновеніи, исчезновеніи, сосуществованіи и т. п., возможно лишь на фонѣ мышленія о какомъ-то устойчивомъ субстратѣ; слѣдовательно, гдѣ есть чувственный опытъ, тамъ есть также и признаніе положенія, гласящаго, что «во всѣхъ явленіяхъ есть нѣчто устойчивое, и все измѣнчивое, есть не что иное, какъ опредѣленіе устойчиваго существованія» [2]).

Такимъ же методомъ доказываетъ Кантъ и основоположеніе причинности: «всѣ измѣненія совершаются согласно закону связи причины и дѣйствія».

«Я воспринимаю, что явленія слѣдуютъ другъ за другомъ, иными словами, въ нѣкоторое время существуетъ состояніе вещи, противоположное прежнему состоянію ея. Слѣдовательно,

---

[1]) Тамъ же, стр. 141, 142, 144.

[2]) Тамъ же, стр. 142.

я соединяю два воспріятія во времени». «Однако воображеніе можетъ соединять два состоянія двоякимъ образомъ, такъ, что или одно, или другое изъ нихъ предшествуетъ во времени, такъ какъ время само по себѣ не можетъ быть воспринято, и въ отношеніи къ нему нельзя опредѣлить какъ бы эмпирически, что̀ предшествуетъ и что̀ слѣдуетъ въ объектѣ. Слѣдовательно, я сознаю только то, что мое воображеніе полагаетъ одно раньше, другое позже, а не то, что въ объектѣ одно состояніе предшествуетъ другому; иными словами, въ одномъ лишь воспріятіи объективное отношеніе слѣдующихъ другъ за другомъ явленій остается еще неопредѣленнымъ. Для того, чтобы это отношеніе между двумя состояніями было познано опредѣленно, нужно мыслить его такъ, чтобы посредствомъ него было съ необходимостью опредѣлено, которое изъ нихъ должно быть полагаемо раньше, и которое позже, а не наоборотъ. Но понятіе, содержащее въ себѣ необходимость синтетическаго единства, можетъ быть только чистымъ понятіемъ разсудка, которое не дается воспріятіемъ, и въ данномъ случаѣ это—понятіе отношенія причины и дѣйствія, изъ которыхъ первое опредѣляетъ во времени второе, какъ слѣдствіе, а не какъ нѣчто такое, что могло бы происходить только въ воображеніи (или нигдѣ не могло бы быть воспринято). Слѣдовательно, самый опытъ, т.-е. эмпирическое знаніе о явленіяхъ, возможенъ только вслѣдствіе того, что мы подчиняемъ послѣдовательность явленій, т.-е. всякое измѣненіе закону причинности; слѣдовательно, сами явленія, какъ предметы опыта, возможны только согласно этому же закону» [1]).

«Допустимъ, что событію не предшествуетъ ничего, за чѣмъ оно должно было бы слѣдовать по правилу; въ такомъ случаѣ всякая послѣдовательность воспріятій существовала бы исключительно лишь въ аппрегензіи, т.-е. только субъективно; такимъ образомъ не было бы опредѣлено объективно, какое именно изъ воспріятій должно быть предшествующимъ и какое послѣдующимъ. Мы имѣли бы такимъ образомъ только игру представленій, которая не относилась бы ни къ какому объекту; иными словами, посредствомъ нашихъ воспріятій ни

[1]) Тамъ же, стр. 145.

одно явленіе не могло бы быть отличено отъ другихъ по своимъ отношеніямъ во времени, потому что послѣдовательность въ аппрегендированіи вездѣ одинакова и, слѣдовательно, она ничего не можетъ опредѣлить въ явленіи такъ, чтобы сдѣлать извѣстную послѣдовательность объективно необходимою. Слѣдовательно, я не могъ бы сказать, что въ явленіи два состоянія слѣдуютъ другъ за другомъ, но могъ бы только утверждать, что одна аппрегензія слѣдуетъ за другою, и это слѣдованіе имѣетъ чисто субъективный характеръ, оно не опредѣляетъ объекта и потому не можетъ имѣть значенія для познанія какого бы то ни было предмета (даже и въ явленіи)».

«Итакъ, если мы узнаемъ, что случилось что-либо, мы всегда при этомъ предполагаемъ, что данному событію предшествуетъ нѣчто, за чѣмъ оно слѣдуетъ по правилу. Въ самомъ дѣлѣ, безъ этого я не могъ бы сказать объ объектѣ, что онъ слѣдуетъ, такъ какъ простая послѣдовательность въ моей аппрегензіи, если она не опредѣлена правиломъ въ отношеніи къ предшествующему, не даетъ права допускать послѣдовательность въ объектѣ. Слѣдовательно, свой субъективный синтезъ (аппрегензіи) я дѣлаю объективнымъ всегда въ зависимости отъ правила, которое опредѣляетъ явленія посредствомъ предыдущаго состоянія въ ихъ послѣдовательности, т.-е такъ, какъ они возникаютъ, и только при этомъ предположеніи возможенъ самый опытъ о томъ, что возникаетъ».

«Правда, повидимому, это противорѣчитъ всѣмъ обычнымъ взглядамъ на порядокъ примѣненія нашего разсудка, согласно которымъ лишь воспринятые и подвергнутые сравненію многіе случаи однообразнаго слѣдованія событій за предшествующими явленіями впервые приводятъ насъ къ открытію правила, сообразно которому извѣстныя событія слѣдуютъ всегда за извѣстными явленіями, и такимъ образомъ у насъ впервые является поводъ составить себѣ понятіе о причинѣ. Въ такомъ случаѣ это понятіе было бы только эмпирическимъ и содержащееся въ немъ правило, что все случающееся имѣетъ причину, было бы столь же случайнымъ, какъ и самый опытъ; его всеобщность и необходимость были бы тогда лишь вымышлены нами и не имѣли бы никакого истиннаго всеобщаго значенія, потому что они были бы не апріорными, а осно-

вывались бы только на индукціи. Однако на самомъ дѣлѣ это понятіе находится въ такомъ же положеніи, какъ и другія чистыя апріорныя представленія (напр. пространство и время), которыя мы можемъ извлечь изъ опыта, какъ ясныя понятія, только потому, что сами вложили ихъ въ опытъ и посредствомъ нихъ впервые осуществили опытъ. Конечно, логическая ясность этого представленія о правилѣ, опредѣляющемъ рядъ событій, какъ о понятіи причины, возможна лишь послѣ примѣненія его въ опытѣ, но тѣмъ не менѣе пользованіе имъ, какъ условіемъ синтетическаго единства явленій во времени, есть основаніе самого опыта и потому оно a priori предшествуетъ опыту» [1]).

Невозможность доказать законъ причинности индуктивнымъ путемъ, т.-е. съ помощью ссылки на единичные случаи причинной связи, превосходно разъяснена проф. Александр. Ив. Введенскимъ въ его сочиненіи «Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи».

«Чтобы убѣдиться самимъ и убѣдить своего противника въ существованіи закона причинности исключительно путемъ опыта», говоритъ проф. Введенскій, «мы должны вскрыть хоть одинъ несомнѣнный случай причинной связи, напримѣръ показать, что (теперь—по крайней мѣрѣ) явленіе А всегда вызываетъ явленіе В» [2]).

«Этого-то какъ разъ и нельзя показать, не предполагая заранѣе существованія закона причинности уже доказаннымъ. Дѣйствительно, что мы должны сдѣлать, если хотимъ доказать, что явленіе А есть причина явленія В? Мы должны показать, во-первыхъ, что В всегда слѣдуетъ за А, во-вторыхъ, что В слѣдуетъ именно за А, а не такъ, чтобы В вызывалось то явленіемъ А, то явленіемъ Х, а иногда ничѣмъ не вызывается. Начнемъ свой анализъ со второго условія».

«Предварительно же объяснимъ, почему мы разсматриваемъ вопросъ въ общемъ видѣ, а не беремъ какого-либо отдѣльнаго

---

[1]) Тамъ же, стр. 147 с.

[2]) «Такимъ образомъ мы предполагаемъ, что связь А съ В будетъ первымъ примѣромъ причинной зависимости; иначе законъ причинности уже допущенъ».

случая причинной связи. Всякій помнитъ, какъ, начиная изучать геометрію, онъ невольно подсовывалъ въ общія разсужденія частныя свойства той фигуры, которая была нарисована на доскѣ въ видѣ примѣра. Такъ, доказывая положенія, касающіяся всѣхъ треугольниковъ, онъ невольно склонялся къ тому, чтобы въ число посылокъ принять такія свойства, которыя принадлежатъ только нарисованному треугольнику. Подобная же вещь должна происходить и здѣсь. Въ силу привычки мы неизбѣжно и незамѣтно для самихъ себя должны подсовывать въ ходъ нашихъ разсужденій то, что привыкли думать при каждомъ конкретномъ случаѣ опредѣленія причинной связи. А что именно? 1) Когда мы опредѣляемъ причину какого-нибудь явленія, то никогда нисколько не сомнѣваемся въ существованіи закона причинности и стараемся лишь наилучшимъ образомъ воспользоваться имъ. 2) Мы предполагаемъ нѣкоторые другіе случаи причинной связи уже извѣстными и принимаемъ ихъ въ расчетъ при своемъ изслѣдованіи. Вотъ эти-то два предположенія, особенно послѣднее, мы легко можемъ ввести въ наши разсужденія по поводу каждаго частнаго случая причинной связи. Поэтому для устраненія вліянія привычки мы разсматриваемъ вопросъ въ непривычномъ для насъ общемъ видѣ и спрашиваемъ, какъ можно доказать, что явленіе А есть причина явленія В?»

«И такъ можно ли доказать, что В слѣдуетъ именно за А? Явленіе А никогда не можетъ быть взято изолированнымъ: оно всегда окружено массой другихъ явленій. Вѣдь экспериментъ производится передъ нѣсколькими зрителями, которые дышутъ, кашляютъ, разнообразно двигаются и т. д. Въ сосѣдствѣ съ аудиторіей да и на всей землѣ возникаетъ другая масса явленій, вліянія которыхъ на исходъ эксперимента мы еще не знаемъ. Такъ пусть при одномъ изъ нашихъ экспериментовъ явленіе А сопровождается явленіемъ X_1, X_2, X_3 и т. д., и послѣ того возникаетъ В. При другомъ экспериментѣ А сопровождается Y_1, Y_2, Y_3 и т. д. и послѣ того возникаетъ В и т. д. Эмпиристъ скажетъ, что причина явленія В есть А, такъ какъ В всякій разъ слѣдовало за нимъ. Но мы вѣдь утверждаемъ, что В слѣдуетъ не за А, а иногда возникаетъ само собой, иногда его вызываетъ X_1, иногда X_2, иногда Y_1

и т. д. Эмпиристъ прибѣгнетъ къ experimentum crucis и укажетъ на такой случай, который состоитъ изъ явленій X_1, X_2, Y_1 т.-е. изъ тѣхъ, которымъ мы приписывали прежде возникновеніе B, но отсутствуетъ явленіе A, и B при этомъ не появляется. Отсюда онъ заключаетъ, что прежде B слѣдовало именно за A. Да,—если законъ причинности вѣренъ, т.-е. если каждое явленіе вызываетъ всегда одно и то же явленіе. Но мы вѣдь его отрицаемъ и говоримъ, что X_1, X_2, Y_1, вопреки этому мнимому закону, то вызываетъ B, то нѣтъ. Если законъ причинности существуетъ, то явленіе X_1 должно или всегда вызывать B, или всегда не вызывать B; но если нѣтъ закона причинности, то такой связи не должно быть; и потому-то B иногда слѣдуетъ за X_1, а иногда не слѣдуетъ».

«Слѣдовательно, путемъ одного лишь опыта нельзя доказать, что B слѣдуетъ именно за явленіемъ A, а не за какимъ попало безъ всякаго порядка. А вмѣстѣ съ тѣмъ эмпиристъ не въ состояніи доказать и того, что за A всегда слѣдуетъ B. Въ отвѣтъ на эксперименты, въ которыхъ замѣчается подобное слѣдованіе, мы укажемъ множество другихъ экспериментовъ, въ которыхъ оно отсутствуетъ. Возраженіе эмпириста неизбѣжно вертится въ заколдованномъ кругу. Эмпиристъ скажетъ, что въ нашихъ экспериментахъ отсутствіе слѣдованія B за A только кажущееся: B не отсутствуетъ, но оно не замѣтно,—и объяснитъ это тѣмъ, что наряду съ A дѣйствуетъ другая причина, которая производитъ дѣйствіе, реально противоположное съ дѣйствіемъ причины A, т.-е. A вызываетъ явленіе (+B), а C напр. вызываетъ (—B), такъ что когда одновременно дѣйствуютъ и A и C, то (+B) и (—B) уничтожаютъ другъ друга, и кажется, что за A не слѣдуетъ B. Если за явленіемъ C всегда слѣдуетъ (—B), то это объясненіе вполнѣ справедливо: не будь (+B), то оказалось бы (—B), а этого нѣтъ, значитъ за A послѣдовало (+B). Но вѣдь мы еще не знаемъ, существуетъ ли законъ причинности или постоянное слѣдованіе, а потому не вправѣ уже предполагать его въ своихъ доказательствахъ: вѣдь это-то именно и требуется доказать хотя бы на одномъ примѣрѣ; а мы его между тѣмъ допускаемъ. Правда мы допускаемъ его относительно (—B) и C, а не (+B) и A. Но вѣдь у насъ нѣтъ еще ни

одного случая, который доказывалъ бы существованіе причинности: связь между (+B) и A должна сдѣлаться первымъ такимъ случаемъ; а мы въ своихъ разсужденіяхъ допустили существованіе такого случая относительно (—B) и C.»

«Итакъ,—не предполагая заранѣе существованія закона причинности, нельзя доказать его путемъ одного опыта. Незачѣмъ было и ждать этого. Доказать его можно не иначе, какъ узнавъ причину хотя бы одного явленія. А вспомнимъ—сами методы изслѣдованія причинной связи основаны на предположеніи несомнѣннаго существованія закона причинности. Естественно, что мы впадаемъ въ заколдованный кругъ: мы желаемъ разсѣять сомнѣнія въ существованіи закона причинности и пользуемся, какъ аргументомъ, тѣми методами, которые имѣютъ силу только при несомнѣнномъ существованіи этого закона, такъ что мы втихомолку предположили доказаннымъ то самое, что мы еще только беремся доказать» [1]).

Основоположенія чистаго разсудка суть весьма общіе апріорные законы, изъ которыхъ путемъ ряда умозаключеній можно получить цѣлую систему ученій о природѣ, и эта система можетъ быть названа чистымъ естествознаніемъ. Конечно, этимъ путемъ можно установить только самые общіе законы, «тѣ, на которыхъ основывается природа вообще, какъ закономѣрность явленій въ пространствѣ и времени». Болѣе же частные законы, тѣ, въ которыхъ рѣчь идетъ не только о формѣ природы, но и о содержаніи ея, могутъ быть установлены не иначе, какъ a posteriori, т.-е. съ помощью опыта, но, само собою разумѣется, всѣ они подчинены апріорнымъ законамъ [2]).

Научное міровоззрѣніе, опирающееся на основоположенія чистаго разсудка, имѣетъ строго опредѣленный характеръ, оно совпадаетъ въ общихъ чертахъ съ тѣмъ міровоззрѣніемъ, которое обосновывается современнымъ математическимъ естествознаніемъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, разсмотримъ нѣсколько основоположеній вмѣстѣ съ вытекающими изъ нихъ

---

[1]) А. Введенскій. «Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи», стр. 11—14.

[2]) Кантъ. Кр. ч. раз., стр. 114.

важнѣйшими слѣдствіями. Положеніе «всѣ наглядныя представленія суть экстенсивныя величины» обязываетъ ученаго слѣдовать при объясненіи явленій важнѣйшему принципу механическаго міровоззрѣнія, именно разсматривать всякое сложное цѣлое, какъ продуктъ отношенія частей, изъ которыхъ оно состоитъ, и которыя существуютъ самостоятельно раньше, чѣмъ изъ нихъ сложилось цѣлое [1]). «Всѣ явленія», говоритъ Кантъ, «наглядно представляются, какъ аггрегаты, (множество заранѣе данныхъ частей)» [2]). Все, что не можетъ быть представлено, какъ аггрегатъ, и не находится въ пространствѣ и времени, напр. душа, Богъ, не соотвѣтствуетъ требованіямъ механическаго научнаго міровоззрѣнія и не допускается въ его составъ теоріею знанія Канта, какъ неудовлетворяющее условіямъ возможности опыта и потому не могущее быть даннымъ въ опытѣ

Согласно первой аналогіи опыта, во всѣхъ явленіяхъ есть нѣчто устойчивое, т.-е. то, что мыслится, какъ субстанція. «Это устойчивое не можетъ находиться во мнѣ, такъ какъ мое существованіе во времени можетъ быть опредѣлено впервые именно посредствомъ этого устойчиваго. Слѣдовательно, воспріятіе этого устойчиваго возможно только посредствомъ вещи внѣ меня» [3]). Итакъ, понятію субстанціи въ нашемъ опытѣ можетъ соотвѣтствовать только то, что̀ воспринимается, какъ устойчивое въ пространствѣ, т.-е. матерія. Значитъ, предметомъ научнаго знанія служатъ явленія, какъ измѣненія въ матеріи.

Если мы хотимъ получить вполнѣ достовѣрное, всеобщее и необходимое знаніе о природѣ, а таково апріорное знаніе, то мы должны сосредоточиться на изученіи измѣненій матеріи, поскольку они опредѣлены формою знанія, категоріями въ связи съ пространственно-временными опредѣленіями: такія измѣненія матеріи суть движенія. Отсюда слѣдуетъ, что въ основѣ естествознанія должны лежать механика и математика. Кантъ прямо заявляетъ, что знанія о природѣ лишь постольку

---

[1]) См. объ органическомъ и неорганическомъ цѣломъ выше, стр. 7.
[2]) Кантъ. Критика чистаго разума, стр. 131.
[3]) Тамъ же стр. 164.

имѣютъ научный характеръ, поскольку въ основу изученія явленій можетъ быть положена математика. Психическія явленія, напр., нельзя изучать съ помощью методовъ математики, поэтому, думаетъ Кантъ, психологія никогда не сдѣлается наукою, т.-е. не превратится въ систему всеобщихъ и необходимыхъ сужденій.

Нечего и говорить, что научное міровоззрѣніе, обосновываемое теоріею Канта, не допускаетъ въ природѣ свободы. Согласно второй аналогіи опыта, всякое измѣненіе возникаетъ не самопроизвольно, а «согласно закону связи причины и дѣйствія».

Дѣйствительно существующимъ въ природѣ теорія Канта считаетъ только то, что или чувственно воспринято, или законосообразно связано съ воспринятымъ [1]). Изъ одного лишь понятія вещи нельзя узнать не только о дѣйствительности, но даже и о возможности ея. Лейбницъ полагалъ, что всякая вещь, понятіе которой не содержитъ въ себѣ противорѣчій, возможна. Кантъ называетъ эту возможность лишь логическою, т.-е. возможностью мышленія, и отличаетъ ее отъ реальной возможности, т.-е. возможности существованія. Реальную возможность онъ приписываетъ только тому, «что согласно съ формальными условіями опыта» и, слѣдовательно, можетъ быть дано въ воспріятіи. Такъ, напр., понятіе «субстанціи, которая была бы устойчивою въ пространствѣ, не наполняя однако его» [2]), обладаетъ только логическою, но не реальною возможностью, такъ какъ нарушаетъ формальныя условія опыта, выраженныя въ основоположеніяхъ чистаго разсудка.

4. *Знаніе о душевной жизни. Явленія и вещи въ себѣ.*

Категоріи единства, множества, причинности, взаимодѣйствія и т. п. суть только правила сложенія какихъ угодно данныхъ. Слѣдовательно, онѣ получаютъ смыслъ впервые въ примѣненіи къ дѣлу, т.-е. при складываніи какихъ-либо опре-

[1]) Тамъ же стр. 162.
[2]) Тамъ же стр. 161.

дѣленныхъ данныхъ. Въ человѣческомъ знаніи такими данными могутъ быть, по мнѣнію Канта, только чувственныя данныя, т.-е. ощущенія въ пространственно-временной формѣ; слѣдовательно, для человѣка знаніе возможно лишь о явленіяхъ (феноменахъ), т.-е. о вещахъ, какъ онѣ строятся въ чувственномъ знаніи. Рѣки, горы, города, тѣла животныхъ и растеній, данные человѣку въ воспріятіи, строго говоря, не даны въ знаніи, а созданы самою познавательною дѣятельностью, по крайней мѣрѣ со стороны своей формы, и не могутъ быть принимаемы за вещи въ себѣ (ноумены), т.-е. за нѣчто существующее самостоятельно, независимо отъ человѣческаго знанія. Всѣ эти вещи сполна имманентны процессу знанія; поэтому, воспринимая гору, напр. Эльбрусъ, нельзя различать Эльбрусъ, какъ представленіе, и самъ Эльбрусъ, какъ вещь: самъ Эльбрусъ есть не что иное, какъ то, что существуетъ въ процессѣ воспріятія, и внѣ воспріятія, независимо отъ познавательной дѣятельности онъ существовать не можетъ.

Теперь понятно, что, отыскивая условія возможности опыта, Кантъ тѣмъ самымъ нашелъ условія возможности вещей, данныхъ въ опытѣ. Форма опыта (пространственно-временной порядокъ, причинныя связи и т. п.) есть форма самихъ вещей, данныхъ въ опытѣ. Но именно поэтому вещи, познаваемыя въ человѣческомъ опытѣ, суть не вещи въ себѣ, а только явленія, имманентныя человѣческому чувственному процессу воспріятія.

Иного знанія, кромѣ знанія явленій, у человѣка быть не можетъ. Въ самомъ дѣлѣ, воспользоваться для нечувственнаго знанія, для знанія вещей въ себѣ, чистою дѣятельностью мышленія, какъ этого хотѣли раціоналисты, нельзя. Мышленіе есть синтезъ, т.-е. складываніе, которое остается пустою формою до тѣхъ поръ, пока нѣтъ данныхъ для складыванія, и потому всѣ чистыя понятія разсудка, причинность, субстанціальность, взаимодѣйствіе и т. д., лишены значенія до тѣхъ поръ, пока не найдены матеріалы, сочетаемые ими въ систему природы, а такими матеріалами въ человѣческомъ знаніи могутъ быть только чувственныя данныя. Если бы мы захотѣли построить метафизику, какъ науку о вещахъ въ себѣ, то она должна была бы быть трансцендентнымъ знаніемъ, т.-е.

знаніемъ о вещахъ, какъ онѣ существуютъ независимо отъ познавательной дѣятельности. Но теперь ясно, что такого знанія у человѣка быть не можетъ, такъ какъ для него нѣтъ органа: всѣ познавательныя способности человѣка, не только чувственность, но и мышленіе разсудка, безъ остатка затрачены на то, чтобы познавать только явленія, т.-е. природу, какъ она возникаетъ въ чувственномъ опытѣ. «Хотя чувственнымъ сущностямъ», говоритъ Кантъ, «безъ сомнѣнія, соотвѣтствуютъ умопостигаемыя сущности, а также, быть можетъ, бываютъ и такія умопостигаемыя сущности, къ которымъ наша чувственная способность представленія не имѣетъ никакого отношенія, тѣмъ не менѣе понятія нашего разсудка, будучи только формами мысли для нашихъ чувственныхъ наглядныхъ представленій, никоимъ образомъ не простираются на эти вещи».

Быть можетъ, кто-либо, имѣя въ виду теорію знанія трансцендентнаго эмпиризма, основаннаго на внутреннемъ опытѣ, попытается избѣгнуть вывода, къ которому приводитъ теорія Канта, путемъ ссылки на то, что, кромѣ внѣшняго опыта, есть еще внутренній опытъ, и если во внѣшнемъ опытѣ человѣкъ познаетъ вещи лишь, какъ явленія, то зато во внутреннемъ опытѣ онъ познаетъ свою душу и свою душевную жизнь (чувства, волевые акты и т. п.), какъ міръ вещей въ себѣ.

Однако не трудно убѣдиться, что это разсужденіе не пріемлемо для Канта: знаніе о внутренней жизни такъ же, какъ и знаніе о внѣшнемъ мірѣ, требуетъ синтезовъ причинности, единства и т. п., а эти синтезы, какъ намъ уже извѣстно, суть результатъ дѣятельности разсудка, слагающаго въ упорядоченную систему данныя чувства; при познаніи внѣшняго міра эти данныя получаются изъ внѣшняго чувства, имѣющаго пространственную форму, а при познаніи внутренней жизни эти данныя доставляются внутреннимъ чувствомъ. «Душа представляетъ себя», говоритъ Кантъ, «не такъ, какъ она представляла бы себя непосредственно и самодѣятельно, а сообразно тому, какъ она подвергается воздѣйствію изнутри,

---

[1]) Тамъ же, стр. 180.

слѣдовательно, не такъ, какъ она есть, а такъ, какъ она является себѣ» [1]).

Слѣдовательно, картина внутренней душевной жизни, какъ связнаго цѣлаго, въ которомъ, напр., чувства и желанія суть причина поступковъ, есть продуктъ дѣятельности разсудка, есть картина, изображающая меня такимъ, какимъ я себѣ являюсь въ своемъ эмпирическомъ знаніи, какимъ я могу себя воспринять, согласно организаціи своей познавательной дѣятельности. Въ этомъ своемъ знаніи о себѣ я также отрѣзанъ отъ міра вещей въ себѣ, какъ и при познаваніи внѣшняго міра. Такъ, напр., возможно, что я, какъ существо ноуменальнаго міра, находясь внѣ времени, свободенъ, но въ чувственномъ опытномъ знаніи моя душевная жизнь является мнѣ въ видѣ событій, образующихъ временной рядъ и причинно связанныхъ другъ съ другомъ. Иначе я и не могу познать себя, какъ въ такой формѣ, потому что категоріальный синтезъ причинности есть одно изъ неустранимыхъ условій возможности знанія. Итакъ, поскольку я знаю свою душевную жизнь, она есть только совокупность явленій, существующихъ лишь въ процессѣ моего самопознанія, а если у меня есть душевная жизнь, не феноменальная, т.-е. независимая отъ дѣятельности познанія, она принадлежитъ къ міру вещей въ себѣ и недоступна моему знанію.

Такимъ образомъ согласно этой теоріи нѣтъ никакой разницы между внѣшнимъ и внутреннимъ опытомъ со стороны ихъ познавательной цѣнности. Внѣшній и внутренній міръ познаются одинаково только, какъ явленія, одинаково сложнымъ опосредствованнымъ путемъ: изъ данныхъ чувственности, подвергнутыхъ категоріальнымъ синтезамъ. Съ другой стороны, въ извѣстномъ смыслѣ слова можно сказать также, что внѣшній и внутренній міръ познаются одинаково непосредственно: движеніе маятника часовъ и моя радость одинаково суть явленія, имманентныя сферѣ сознанія, и какъ позади воспринятой радости нѣтъ самой радости, такъ позади воспринятаго движенія маятника нѣтъ «самого» движенія маятника. Достаточно принять въ расчетъ эту одинаковость человѣче-

[1]) Тамъ же, стр. 59.

скаго знанія о душевной жизни и о внѣшнемъ мірѣ, чтобы увидѣть глубокое различіе между феноменалистическимъ идеализмомъ Канта и спиритуалистическимъ идеализмомъ такого философа, какъ Беркли [1]).

Обосновывая возможность знанія только явленій и рѣшительно отрицая какое бы то ни было знаніе о мірѣ вещей въ себѣ, какую бы то ни было метафизику, какъ трансцендентное знаніе, гносеологія Канта какъ будто бы въ то же время обнаруживаетъ нѣкоторыя, хотя бы минимальныя, знанія о мірѣ вещей въ себѣ и такимъ образомъ вызываетъ сомнѣнія въ своей послѣдовательности. Въ самомъ дѣлѣ, если мы знаемъ только явленія, и если вещи въ себѣ совершенно непознаваемы, то, повидимому, у насъ нѣтъ матеріала для того, чтобы называть вещи, данныя въ опытѣ, явленіями, подчеркивая этимъ названіемъ, что онѣ не суть вещи въ себѣ. Между тѣмъ Кантъ говоритъ: «когда мы называемъ извѣстные предметы, какъ явленія, чувственными сущностями (Phaenomena) и, слѣдовательно, отличаемъ способъ нашего нагляднаго представленія о нихъ отъ ихъ свойствъ самихъ по себѣ, то уже въ самомъ нашемъ понятіи чувственной сущности заключается указаніе на то, что мы противополагаемъ этому чувственному бытію или тѣ же самые объекты въ ихъ свойствахъ самихъ по себѣ, хотя бы мы этихъ свойствъ и не представляли наглядно, или другія возможныя вещи, вовсе не служащія объектомъ нашихъ чувствъ, и разсматриваемъ ихъ, какъ предметы, мыслимые исключительно разсудкомъ, вслѣдствіе чего называемъ ихъ умопостигаемыми сущностями (Noumena)» [2]). «Трансцендентальный объектъ», говоритъ Кантъ, «лежащій въ основѣ внѣшнихъ явленій, а также то, что лежитъ въ въ основѣ внутреннихъ явленій, не есть ни матерія, ни мыслящее существо само по себѣ, онъ есть неизвѣстное намъ основаніе явленій» [3]).

Отсюда видно, что понятіе явленія Кантъ разсматриваетъ

---

[1]) См. Кр. ч. раз. «Опроверженіе идеализма», стр. 163—165.

[2]) Тамъ же, стр. 179; см. также цитату со стр. 180 Кр. ч. раз., приведенную выше на стр. 181.

[3]) Тамъ же, стр. 239.

именно какъ соотносительное съ понятіемъ вещи въ себѣ (вродѣ того, какъ понятіе родители соотносительно съ понятіемъ дѣти): «въ противномъ случаѣ», говоритъ Кантъ, «мы пришли бы къ безсмысленному утвержденію, будто явленіе существуетъ безъ чего бы то ни было, что является» [1]). Поэтому является необходимость объяснить, какъ возможно образованіе въ умѣ человѣка такого понятія, какъ вещь въ себѣ. Этотъ вопросъ Кантъ рѣшаетъ указаніемъ на то, что понятіе вещи въ себѣ имѣетъ прежде всего отрицательное значеніе, получаемое путемъ разсмотрѣнія чистыхъ категорій, «отрѣшенныхъ отъ формальныхъ условій чувственности» [2]). Въ самомъ дѣлѣ, категорія есть правило сложенія чего-то (какого угодно многообразія); слѣдовательно, категорія, мыслимая въ чистомъ видѣ, не даетъ еще знанія ни о какой вещи; знаніе о вещахъ получается только тогда, когда категорія примѣнена для объединенія какого-либо многообразія; въ человѣческомъ знаніи многообразіе, подлежащее объединенію, есть не что иное, какъ апостеріорныя чувственныя данныя, такъ что вещь, доступная нашему знанію, есть всегда объектъ чувственнаго нагляднаго представленія. Но такъ какъ категорія есть правило сложенія какого угодно многообразія, мы можемъ отвлечься отъ нашего способа наглядно представлять вещь и придти къ чисто отрицательному понятію — «вещи, поскольку она не есть объектъ нашего чувственнаго представленія» [3]).

Мало того, вслѣдъ за этимъ мы можемъ придать понятію вещи въ себѣ также и положительное значеніе, если допустимъ въ воображеніи особый способъ нагляднаго представленія, интеллектуальную интуицію, т.-е. способность нечувственнаго нагляднаго представленія; ее можно приписать такому разсудку (божественному), который обладалъ бы мощью самимъ чистымъ актомъ своего мышленія создавать вещь цѣликомъ, т.-е. и по формѣ, и по содержанію (а не такъ, какъ нашъ разсудокъ, который только придаетъ форму данному

---

[1]) Тамъ же, стр. 16, предисловіе ко 2 изд.
[2]) Тамъ же, стр. 178.
[3]) Тамъ же, стр. 179.

извнѣ, чувственному содержанію и потому познаетъ вещи не какъ онѣ суть, а какъ онѣ являются). Вещи для такого разсудка суть «объекты нечувственнаго нагляднаго представленія» [1]), это — умопостигаемыя вещи или ноумены. Но способностью интеллектуальной интуиціи мы, люди, не обладаемъ, и потому, хотя понятіе этой способности и соотвѣтственное ей понятіе такихъ объектовъ, какъ ноумены, не содержитъ въ себѣ никакого противорѣчія, все же оно есть лишь логическая, а не реальная возможность. Поэтому для цѣлей нашего знанія понятіе ноумена (вещи въ себѣ) можетъ быть использовано только, какъ пограничное понятіе, т.-е. какъ понятіе, ограничивающее притязанія нашей чувственности, именно обязывающее насъ признать, что наше знаніе и всѣ законы, устанавливаемые нами, простираются лишь на область чувственно воспринимаемыхъ, а не какихъ угодно вещей [2]).

Эти ученія, отрицающія возможность знанія о мірѣ вещей, существующихъ независимо отъ чувственнаго опыта, дали Канту славу «разрушителя метафизики». Однако попытки проникнуть въ область нечувственнаго міра такъ многочисленны и упорны, что теорія знанія не можетъ ограничиться однимъ лишь доказательствомъ безплодности ихъ. Она должна показать еще источникъ возникновенія ихъ. Этотъ вопросъ рѣшенъ Кантомъ въ ученіи о познавательной способности, еще не разсмотрѣнной нами, именно въ ученіи о разумѣ, объ идеяхъ разума, и о томъ, какъ неправильное (некритическое) пользованіе идеями разума приводитъ къ попыткамъ построить трансцендентное метафизическое знаніе.

5. *Идеи разума.*

Чувственность и разсудокъ познающаго субъекта обусловливаютъ возможность сужденій о предметахъ на основаніи воспріятія, но однихъ этихъ сужденій недостаточно для полнаго единства опыта. Поскольку мы пользуемся только этими способностями, опытъ содержитъ въ себѣ пробѣлы. Такъ, напр.,

---

[1]) Тамъ же, стр. 179.

[2]) Тамъ же, стр. 179—183.

если мимо оконъ нашей комнаты пролетитъ птица, то послѣдовательныя положенія ея тѣла, воспринятыя нами, составляютъ рядъ явленій, въ которомъ есть пробѣлы, во-первыхъ, поскольку птица скрывается за простѣнками и, во-вторыхъ, поскольку событія, предшествовавшія появленію птицы въ первомъ окнѣ и слѣдующія за ея исчезновеніемъ въ послѣднемъ окнѣ, не восприняты нами. Заполненіе этихъ пробѣловъ, стремящееся придать опыту характеръ законченнаго единства, возможно не иначе, какъ съ помощью умозаключеній на основаніи прежнихъ наблюденій надъ аналогичными явленіями. Способность умозаключенія Кантъ называетъ разумомъ. Задача разума состоитъ въ томъ, чтобы достигнуть законченнаго, т.-е. безусловнаго единства опыта, по крайней мѣрѣ въ отношеніи ряда условій для даннаго событія. При этомъ разумъ исходитъ изъ того принципа, что «если дано обусловленное, то вмѣстѣ съ тѣмъ данъ (т.-е. содержится въ предметѣ и его связяхъ) и весь рядъ подчиненныхъ другъ другу условій, который вслѣдствіе этого самъ безусловенъ» [1]).

Средствомъ для удовлетворенія потребности разума въ безусловномъ единствѣ служатъ умозаключенія. Однако и съ помощью умозаключеній, очевидно, можно лишь достигнуть большей или меньшей степени единства опыта, но нельзя придти къ безусловной законченности опыта: въ самомъ дѣлѣ, не слѣдуетъ забывать, что мы познаемъ природу только, какъ явленіе для насъ, а не какъ систему вещей въ себѣ. Но въ природѣ, какъ цѣпи явленій, нѣтъ ничего безусловнаго, нѣтъ ничего даннаго, какъ законченное цѣлое: иначе мы пришли бы къ противорѣчивому понятію «абсолютнаго явленія». Такъ, напр., изслѣдуя какое-нибудь явленіе «А» (напр., состояніе земли въ извѣстную геологическую эпоху), мы находимъ, что причиною А служитъ В, а причиною В служитъ С и т. д., неопредѣленно далеко. Въ этомъ ряду не можетъ быть абсолютно перваго состоянія, такъ какъ изучаемая нами природа не есть вещь въ себѣ, которая могла бы быть дана намъ, какъ нѣчто законченное въ себѣ, а есть лишь цѣпь явленій для насъ, которая простирается настолько, насколько мы продолжаемъ и

[1]) Тамъ же, 207.

углубляемъ процессъ своего изслѣдованія, т.-е. процессъ развитія объективно необходимыхъ представленій о землѣ.

Отсюда ясно, что стремленіе разума къ безусловно законченному единству опыта имѣетъ характеръ задачи, недостижимой для разсудка, но въ то же время регулирующей примѣненіе его для познанія, именно побуждающей его стремиться, по крайней мѣрѣ, къ возможно большему единству опыта. Задача, поставленная разумомъ, требуетъ особыхъ формъ синтеза, осуществляемыхъ въ умозаключеніяхъ. Эти формы синтеза Кантъ называетъ не категоріями, а идеями. Этимъ названіемъ Кантъ хочетъ подчеркнуть, что принципы разума, подобно идеямъ Платона [1]), не могутъ быть сполна осуществлены ни въ какомъ конечномъ ряду чувственныхъ явленій, хотя эти ряды и слагаются согласно принципамъ разума. Поэтому Кантъ приписываетъ идеямъ разума только регулятивное, т.-е. лишь методологическое значеніе для научнаго знанія въ отличіе отъ категорій, которыя имѣютъ конститутивное значеніе, т.-е. дѣйствительно осуществляются въ опытѣ.

Чтобы найти идеи разума, Кантъ обращается къ формамъ умозаключеній и надѣется отвлечь отъ нихъ формы синтеза, лежащія въ ихъ основѣ, подобно тому, какъ онъ нашелъ категоріи путемъ разсмотрѣнія формы сужденій. Формъ умозаключенія, говоритъ Кантъ, три: категорическое, условное и раздѣлительное. Соотвѣтственно этому и идей разума три: идея души, міра и Бога. Идея души есть идея «абсолютнаго единства мыслящаго субъекта»; идея міра есть идея «абсолютнаго единства ряда условій явленія»; идея Бога есть идея «абсолютнаго единства условія всѣхъ предметовъ мышленія вообще» [2]).

Разсматривать эти идеи при построеніи научнаго міросозерцанія, какъ имѣющія объективное значеніе, это значитъ воображать, будто знанію доступны не только явленія, но и вещи въ себѣ, душа, міръ, какъ цѣлое, и Богъ, т.-е. воображать, будто возможна трансцендентная метафизика. Правильный же способъ примѣненія идей, при которомъ онѣ оказываются не трансцендентными, а трансцендентальными понятіями

---

[1]) См. выше стр. 103.

[2]) Тамъ же, стр. 219.

разума состоитъ въ томъ, чтобы пользоваться ими только, какъ методологическими (регулятивными) принципами. Такъ, напр., что касается идеи Бога, «мы не имѣемъ ни малѣйшаго основанія безусловно допускать предметъ этой идеи (предполагать его самъ по себѣ)»,... «идея такого существа, подобно всѣмъ спекулятивнымъ идеямъ, содержитъ въ себѣ только утвержденіе, что разумъ повелѣваетъ намъ разсматривать всѣ связи въ мірѣ согласно принципамъ систематическаго единства, т.-е. такъ, какъ если бы всѣ онѣ возникали изъ единаго всеохватывающаго существа, какъ высшей и вседостаточной причины. Отсюда ясно, что разумъ можетъ имѣть при этомъ цѣлью не что иное, какъ свое собственное формальное правило при расширеніи своего эмпирическаго примѣненія, а вовсе не расширеніе за всѣ предѣлы эмпирическаго примѣненія» [1]).

Точно такъ же въ психологіи мы должны «связывать всѣ явленія, акты и воспріятія нашей души подъ руководствомъ внутренняго опыта такъ, какъ если бы душа была простою субстанціею, которая, обладая тожествомъ личности, существуетъ устойчиво (по крайней мѣрѣ во время жизни), между тѣмъ какъ состоянія ея, къ которымъ состоянія тѣла относятся лишь, какъ внѣшнія условія, постоянно мѣняются» [2]). Это «какъ если бы» показываетъ, что мы здѣсь говоримъ о душѣ лишь, какъ о единствѣ явленій, а не какъ о субстанціи, слѣдовательно, не становимся ни на сторону спиритуализма, ни на сторону матеріализма, которые имѣютъ характеръ метафизическихъ ученій о трансцендентныхъ вещахъ въ себѣ.

Человѣческій умъ, нуждаясь, для достиженія всесторонняго единства знанія, въ такихъ идеяхъ, какъ душа, міръ, Богъ, рѣдко проявляетъ столь большую осторожность и способность настолько критически относиться къ себѣ, чтобы признать, что эти идеи, какъ не данныя въ опытѣ, имѣютъ лишь методологическое значеніе. Въ большинствѣ случаевъ, пользуясь ими, человѣкъ поддается иллюзіи, будто онъ можетъ знать предметы, соотвѣтствующіе этимъ идеямъ, какъ вещи въ себѣ. Тогда является

---

[1]) Тамъ же, стр. 386.

[2]) Тамъ же, стр. 380.

на сцену трансцендентная метафизика, состоящая соотвѣтственно тремъ идеямъ разума изъ трехъ наукъ: раціональной психологіи, раціональной космологіи и раціональной теологіи. Эти науки, по мнѣнію Канта, полны логическихъ ошибокъ и противорѣчій, такъ какъ стремятся познать абсолютно непознаваемое.

Особенно интересна данная Кантомъ критика раціональной космологіи. По мнѣнію Канта, человѣческій умъ, задаваясь вопросомъ о томъ, какими свойствами обладаетъ міръ, какъ цѣлое, неизбѣжно попадаетъ въ безвыходное положеніе, состоящее въ томъ, что разумъ, занимающійся этими непозволительными метафизическими изслѣдованіями, оказывается способнымъ доказать съ одинаковою убѣдительностью нѣсколько паръ противоположныхъ другъ другу сужденій о мірѣ. Кантъ называетъ ихъ антиноміями чистаго разума и насчитываетъ, соотвѣтственно четыремъ классамъ категорій, четыре пары антиномій. Эти пары одинаково убѣдительно доказываемыхъ метафизиками утвержденій таковы:

I. Тезисъ: «Міръ имѣетъ начало во времени и ограниченъ также въ пространствѣ».

Антитезисъ: «Міръ не имѣетъ начала во времени и границъ въ пространствѣ; онъ безконеченъ, какъ во времени, такъ и въ пространствѣ».

II. Тезисъ: «Всякая сложная субстанція въ мірѣ состоитъ изъ простыхъ частей и вообще существуетъ только простое и то, что сложено изъ простого».

Антитезисъ: «Ни одна сложная вещь въ мірѣ не состоитъ изъ простыхъ частей, и вообще въ мірѣ нѣтъ ничего простого».

III. Тезисъ: «Причинность согласно законамъ природы есть не единственная причинность, изъ которой могутъ быть выведены всѣ явленія въ мірѣ. Для объясненія явленій необходимо еще допустить свободную причинность (Causalität durch Freiheit)».

Антитезисъ: «Не существуетъ никакой свободы, но все совершается въ мірѣ только согласно законамъ природы».

IV. Тезисъ: «Къ міру принадлежитъ или какъ часть его, или какъ его причина, безусловно необходимое существо».

Антитезисъ: «Нѣтъ никакого абсолютно необходимаго

существа ни въ мірѣ, ни внѣ міра, какъ его причины».

Сталкиваясь съ этими парами противоположныхъ другъ другу утвержденій, разумъ попадаетъ въ невыносимое положеніе, изъ котораго, по мнѣнію Канта, можно найти выходъ только съ помощью его теоріи знанія. Согласно критицизму, человѣкъ познаетъ не вещи въ себѣ, а только явленія, существующія въ процессѣ чувственнаго знанія. Съ этой точки зрѣнія, относительно первыхъ двухъ антиномій нужно признать что и тезисы, и антитезисы ихъ одинаково ложны; рядъ явленій ни конеченъ, ни безконеченъ въ пространствѣ, времени и при дѣленіи на части: этотъ рядъ есть продуктъ познавательнаго синтеза, простирающійся неопредѣленно далеко и осложняемый все новыми и новыми звеньями по мѣрѣ того, какъ научное знаніе развивается.

Что же касается третьей и четвертой антиноміи, ихъ тезисы и антитезисы одновременно истинны, и это нисколько не противорѣчитъ требованіямъ формальной логики, такъ какъ тезисы ихъ относятся къ міру вещей въ себѣ, а антитезисы къ міру явленій. Въ мірѣ явленій все подчинено закону причинности и абсолютно необходимаго существа, такого, какъ Богъ, нѣтъ: наоборотъ, въ мірѣ вещей въ себѣ возможны свобода и Богъ. Съ этихъ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія можно взглянуть и на такое существо, какъ человѣкъ. Поскольку мы знаемъ человѣка изъ наблюденія, душевная жизнь человѣка есть рядъ явленій, подчиненныхъ закону причинности, не допускающему свободы. Этотъ чувственно познаваемый складъ душевной жизни человѣка можно назвать эмпирическимъ характеромъ человѣка. Но поскольку тотъ же человѣкъ есть умопостигаемый предметъ, ноуменъ, онъ обладаетъ умопостигаемымъ характеромъ, который находится внѣ времени и потому не подчиненъ причинности явленій. «Въ умопостигаемомъ характерѣ, для котораго эмпирическій характеръ служитъ лишь чувственною схемою, нѣтъ никакого прежде и послѣ, и всякій актъ, независимо отъ отношенія времени, которымъ онъ связанъ съ другими явленіями, есть непосредственное дѣйствіе умопостигаемаго характера чистаго

[2]) Тамъ же, стр. 266, 267, 270, 271, 276, 277, 280, 281.

разума, который, слѣдовательно, дѣйствуетъ свободно, не обусловливаясь динамически въ цѣпи естественныхъ причинъ ни внѣшними, ни внутренними предшествующими во времени основаніями» [1]). «Слѣдуетъ замѣтить», говоритъ однако Кантъ, «что мы вовсе не собирались такимъ образомъ доказывать дѣйствительность свободы, какъ способности, содержащей въ себѣ причину явленій нашей чувственности». «Что природа по крайней мѣрѣ не противорѣчитъ причинности изъ свободы,—вотъ единственный вопросъ, который мы могли рѣшить, и который насъ занималъ» [2]).

Такимъ образомъ человѣческій умъ, поскольку онъ стремится познать міръ, все же принужденъ ограничиваться только тѣми утвержденіями, которыя относятся къ міру явленій. Міровоззрѣніе, построенное только на знаніи явленій, остается въ высшей степени не полнымъ, въ немъ нѣтъ и намека на рѣшеніе наиболѣе волнующихъ вопросовъ нравственнаго и религіознаго порядка; отвѣтъ на нихъ можно было бы получить только путемъ проникновенія въ міръ вещей въ себѣ, но путь въ этотъ міръ закрытъ наглухо для теоретическаго разума. Чтобы удовлетворить нравственнымъ и религіознымъ потребностямъ, остается только прибѣгнуть къ помощи практическаго разума и расширить міровоззрѣніе, если не въ формѣ знанія, то въ формѣ вѣры, построивъ трансцендентную метафизику, какъ систему вѣрованій, соотвѣтствующихъ нашимъ высшимъ практическимъ, именно нравственнымъ потребностямъ. Построенію такой метафизики теоретическій разумъ и знаніе, добытыя имъ въ формѣ эмпирическихъ наукъ, нисколько не могутъ препятствовать. Въ самомъ дѣлѣ, вслѣдствіе совершенной непознаваемости міра вещей въ себѣ, всѣ догадки о немъ, всѣ метафизическія ученія (будетъ ли то пантеизмъ, сатанизмъ, матеріализмъ и т. п.) оказываются одинаково логически необоснованными передъ судомъ теоретическаго разума. Именно поэтому человѣкъ можетъ послѣдовать голосу практическаго разума и принять, какъ вѣру, такое метафизическое ученіе,

[1]) Тамъ же, стр. 326. См. вообще стр. 319—328.

[2]) Тамъ же, стр. 328.

которое наиболѣе соотвѣтствуетъ нравственнымъ потребностямъ. Такова, по ученію Канта, метафизическая система, утверждающая, что человѣкъ, какъ ноуменъ, есть свободный и безсмертный духъ, входящій въ составъ царства духовъ, во главѣ котораго стоитъ Богъ.

Такимъ образомъ передъ вопросомъ объ идеальномъ мірѣ теоретическій разумъ останавливается въ полномъ безсиліи, между тѣмъ какъ практическій разумъ способенъ руководить нами на этомъ пути. Въ виду этого Кантъ утверждаетъ приматъ (превосходство) практическаго разума надъ теоретическимъ.

6. *Планъ «Критики чистаго разума».*

Познакомившись съ теоріею знанія Канта, полезно разсмотрѣть планъ «Критики чистаго разума», чтобы при чтеніи ея легче было слѣдить за развитіемъ мысли. Въ «Критикѣ чистаго разума» Кантъ изслѣдуетъ апріорныя формы знанія, какъ условія возможности научнаго знанія. Вслѣдъ за «Введеніемъ», гдѣ установлена проблема, подлежащая изслѣдованію, вся «Критика чистаго разума» распадается на два отдѣла: I. «Трансцендентальное ученіе объ элементахъ», и II. «Трансцендентальное ученіе о методѣ». Первый отдѣлъ посвященъ открытію и разсмотрѣнію каждой изъ апріорныхъ формъ, которыя служатъ «элементами», строительными матеріалами знанія, а второй отдѣлъ, «ученіе о методѣ», изслѣдуетъ «формальныя условія полной системы чистаго разума» [1]).

Данное выше изложеніе «Критики чистаго разума» все состоитъ въ передачѣ содержанія лишь перваго отдѣла ея. Онъ состоитъ изъ двухъ частей: А. «Трансцендентальной эстетики», гдѣ подвергаются изслѣдованію формы чувственности, пространство и время, и В. «Трансцендентальной логики», гдѣ подвергаются изслѣдованію формы разсудка и разума. Та часть трансцендентальной логики, въ которой изслѣдуются формы разсудка, называется «трансцендентальною аналитикою», а та, въ которой изслѣдуются идеи разума и опровергаются

[2]) Тамъ же, стр. 397.

метафизическія ученія, возникающія вслѣдствіе неправильнаго употребленія разума, называется «трансцендентальною діалектикою». Изучая формы разсудка, необходимо изслѣдовать не только понятія (категоріи), но и основоположенія чистаго разсудка, поэтому трансцендентальная аналитика состоитъ изъ двухъ частей—«аналитики понятій» и «аналитики основоположеній».

Слѣдовательно, схема «Критики чистаго разума» такова:

Введеніе.

I. Трансцендентальное ученіе объ элементахъ.

A. Трансцендентальная эстетика.

1. О пространствѣ.
2. О времени.

B. Трансцендентальная логика.

1. Трансцендентальная аналитика.
   a. Аналитика понятій.
   b. Аналитика основоположеній.
2. Трансцендентальная діалектика.

II. Трансцендентальное ученіе о методѣ.

7. *Сходства и различія трансцендентныхъ теорій знанія и критицизма Канта въ психологистически-феноменалистическомъ истолкованіи.*

Теорія Канта (въ ея психологистически-феноменалистической формѣ, представленной выше) примиряетъ трансцендентный эмпиризмъ и раціонализмъ, освобождаясь отъ ихъ односторонностей и противоположностей [1]).

1. Согласно теоріи Канта, знаніе не есть вполнѣ пассивное полученіе впечатлѣній, но оно не есть также продуктъ одной лишь самодѣятельности мышленія; въ знаніи необходимо сочетаются пассивная и активная сторона: содержаніе и чувственная форма знанія даны, а разсудочная форма знанія создается самодѣятельностью мышленія.

---

[1]) См. выше «Сходства и различія трансцендентныхъ теорій знанія», стр. 124—126.

2. Знаніе состоитъ изъ необходимаго сочетанія чувственныхъ и нечувственныхъ элементовъ: категоріальный синтезъ нечувственъ, а данныя, объединенныя имъ,—чувственны.

3. Въ знаніи есть эмпирическая и неэмпирическая, апостеріорная и апріорная стороны.

4. Вмѣсто ученія объ аналитической раціональности связей элементовъ міра, ученія, утверждаемаго трансцендентнымъ раціонализмомъ, а также вмѣсто ученія о синтетической ирраціональности тѣхъ же связей, утверждаемаго трансцендентнымъ эмпиризмомъ, Кантъ устанавливаетъ ученіе о синтетической раціональности связей: синтетическая сторона знанія создается формами мышленія познающаго субъекта. Согласно ученію Канта, мышленіе есть прежде всего синтезъ, аналитическая же его дѣятельность есть вторичная, производная операція. Поэтому къ традиціонной логикѣ, сознательно или безсознательно стремящейся свести всѣ дѣятельности мышленія (сужденіе, умозаключеніе, образованіе понятій) къ анализу, Кантъ присоединяетъ новый отдѣлъ—трансцендентальную логику, которая посвящена изслѣдованію синтетической дѣятельности мышленія. Этотъ крупный шагъ впередъ, сдѣланный Кантомъ, уже произвелъ и въ будущемъ произведетъ въ еще большей степени глубокій переворотъ въ развитіи логики.

5. Согласно ученію трансцендентнаго эмпиризма, опытъ есть только опытъ; согласно ученію трансцендентнаго раціонализма, мышленіе, создающее достовѣрное знаніе, есть только мышленіе; согласно же ученію Канта, только опытъ и только мышленіе не способны создать никакого знанія о предметѣ: знаніе есть продуктъ сочетанія опыта и мышленія. Точнѣе говоря, опыта самого по себѣ, безъ дѣятельности мышленія, вовсе нѣтъ: опытъ, заслуживающій этого имени, возможенъ лишь, какъ продуктъ обработки мышленіемъ апостеріорныхъ данныхъ.

6. Наконецъ, какъ это ни удивительно, Кантъ сочетаетъ въ своей теоріи знанія скептицизмъ, присущій трансцендентному эмпиризму, съ присущею раціонализму увѣренностью въ возможности адекватнаго и притомъ всеобщаго и необходимаго знанія: вещи въ себѣ непознаваемы (противоположныя

другъ другу ученія о нихъ теоретически одинаково не обоснованы), явленія познаваемы адекватно.

Файингеръ въ своемъ огромномъ двухтомномъ «Комментаріи къ Критикѣ чистаго разума» слѣдующимъ образомъ кратко характеризуетъ примиреніе раціонализма и эмпиризма, произведенное критицизмомъ Канта. Въ предшествующей Канту философіи раціонализмъ былъ связанъ съ признаніемъ трансцендентности знанія, а эмпиризмъ (Юма)—съ утвержденіемъ имманентности знанія. Критицизмъ же Канта даетъ новую комбинацію: онъ представляетъ собою раціонализмъ, утверждающій имманентность знанія, и можетъ быть названъ «феноменалистическимъ», а также «формальнымъ» раціонализмомъ. Эту характеристику Файингеръ выражаетъ еще и слѣдующимъ образомъ, условившись называть субъективизмомъ ученіе о томъ, что субъектъ познаетъ только явленія, разыгрывающіяся въ сферѣ его душевной (познавательной) дѣятельности: докантовскій раціонализмъ есть объективизмъ, докантовскій эмпиризмъ (напр., Юма) есть субъективизмъ, а кантовскій критицизмъ есть сочетаніе раціонализма и субъективизма. Четвертая же комбинація—эмпиризма съ объективизмомъ—какъ замѣчаетъ Файингеръ, представлялась a priori невозможною [1]). Замѣтимъ здѣсь, что эта четвертая комбинація, казавшаяся Канту невѣроятною и потому почти не принимаемая имъ въ расчетъ, начинаетъ въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, правда еще зачаточныхъ, осуществляться въ теоріяхъ знанія XIX и начала XX вѣка [2]). Мы познакомимся съ этимъ направленіемъ въ той формѣ его, которую можно назвать интуитивизмомъ.

Чтобы перейти теперь къ чертамъ сходства между критицизмомъ и предшествующими ему трансцендентнымъ раціонализмомъ и эмпиризмомъ, остановимся подробнѣе на той сторонѣ теоріи знанія Канта, которую Файингеръ назвалъ субъективизмомъ.

---

[1]) Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. I, стр. 50—52.

[2]) См. объ этомъ Н. Лосскій, Обоснованіе интуитивизма, гл V. Ученіе о непосредственномъ воспріятіи транссубъективнаго міра въ философіи XIX вѣка. Спб. 2-е изд. 1908.

Безъ сомнѣнія, критицизмъ въ психологистически-феноменалистическомъ истолкованіи, данномъ выше, есть субъективизмъ: въ самомъ дѣлѣ, критицизмъ Канта утверждаетъ, что такой познающій субъектъ, какъ человѣкъ, знаетъ только процессы, совершающіеся въ сферѣ его собственной душевной жизни. Кантъ не устаетъ говорить о томъ, что «наше знаніе имѣетъ дѣло лишь съ явленіями, возможность которыхъ заключается только въ насъ самихъ, связь и единство которыхъ (въ представленіи предмета) существуютъ только въ насъ» [1]). «Всѣ предметы, которыми мы можемъ заниматься, во всей своей совокупности находятся во мнѣ, т.-е. суть опредѣленія моего тожественнаго я» [2]).

Субъективизмъ, проповѣдуемый теоріею знанія Канта, можно характеризовать точнѣе, какъ антропоцентризмъ. Въ самомъ дѣлѣ, Кантъ неустанно повторяетъ, что изучаемая нами природа есть продуктъ человѣческой познавательной способности. О предметахъ «мы не знаемъ ничего, кромѣ свойственнаго намъ способа воспринимать ихъ, который къ тому же не обязателенъ для всякаго существа, хотя и долженъ принадлежать всякому человѣку. Мы имѣемъ дѣло только съ этимъ способомъ воспріятія» [3]). «Только съ точки зрѣнія человѣка можемъ мы говорить о пространствѣ, о протяженныхъ сущностяхъ и т. п.» [4]).

Безъ сомнѣнія, эта теорія знанія имѣетъ ярко выраженный индивидуалистическій характеръ. Знаніе, по этой теоріи, состоитъ сполна изъ состояній душевной жизни познающаго индивидуума, именно изъ ощущеній и синтеза ихъ, произведеннаго мышленіемъ. Мало того, эта теорія утверждаетъ, что сами вещи суть не что иное, какъ система явленій, созидающаяся «внутри насъ», именно въ процессѣ нашего знанія. «Трансцендентальный идеализмъ», говоритъ Кантъ, «можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ эмпирическимъ реализмомъ, или, какъ говорится, дуализмомъ, т.-е. можетъ допустить существованіе

---

[1]) Кантъ. Критика чистаго разума, перев. Н. Лосскаго, стр. 101.
[2]) Тамъ же, стр. 101.
[3]) Тамъ же, стр. 54.
[4]) Тамъ же, стр. 46.

матеріи, вовсе не выходя изъ области самосознанія и не признавая ничего больше, кромѣ достовѣрности представленій во мнѣ, т.-е. cogito ergo sum. Въ самомъ дѣлѣ, трансцендентальный идеализмъ считаетъ матерію и даже ея внутреннюю возможность только явленіемъ, которое внѣ нашей чувственности вовсе не существуетъ; поэтому для него она есть только видъ представленій (наглядное представленіе), называемыхъ внѣшними не въ томъ смыслѣ, будто они относятся къ предметамъ, внѣшнимъ самимъ по себѣ, а въ томъ смыслѣ, что они относятъ воспріятія къ пространству, въ которомъ все внѣположно, тогда какъ само пространство находится въ насъ» [1]).

Критицизмъ Канта, будучи имманентною теоріею знанія, глубоко отличается отъ трансцендентнаго раціонализма и эмпиризма, но, съ другой стороны, какъ индивидуалистическая теорія, онъ содержитъ въ себѣ также и черты глубокаго сходства съ трансцендентнымъ раціонализмомъ и эмпиризмомъ съ тою лишь разницею, что эти черты еще рѣзче развиты въ теоріи Канта. Наличность ихъ наводитъ на подозрѣніе, что Кантъ не свободенъ отъ догматическихъ предпосылокъ, изъ которыхъ исходили его предшественники, и что поэтому ему не удалось сполна вступить на новый путь при построеніи теоріи знанія.

Эти черты сходства между критицизмомъ Канта и предшествующими ему трансцендентными раціонализмомъ и эмпиризмомъ таковы:

1. Расколъ между явленіями и вещами въ себѣ въ теоріи знанія Канта еще болѣе глубокъ, чѣмъ расколъ между мышленіемъ и бытіемъ въ трансцендентныхъ теоріяхъ знанія.

2. Психологистическій идеализмъ въ научномъ міровоззрѣніи Канта еще рѣзче выраженъ и имѣетъ характеръ крайняго интеллектуалистическаго психологистическаго идеализма [2]). Въ самомъ дѣлѣ, по ученію Канта, весь позна-

---

[1]) Тамъ же, стр. 235.

[2]) Интеллектуалистическій психологистическій идеализмъ есть міровоззрѣніе, утверждающее, что весь міръ состоитъ только изъ психическихъ и притомъ только изъ познавательныхъ процессовъ. Сторонники такого міровоззрѣнія сводятъ волю и чувство къ представленіямъ, сужденіямъ и т. п. познавательнымъ процессамъ.

ваемый міръ есть система явленій, а явленія суть не болѣе, какъ необходимыя представленія; поэтому, съ точки зрѣнія Канта, и внѣшній міръ, т.-е. матерія, движенія и т. п., и внутренній міръ человѣка, т.-е. желанія, чувства и т. п., суть только представленія.

3. Феноменализмъ въ теоріи Канта распространяется не только на матеріальную внѣшнюю природу (какъ, напр., у Лейбница), но даже и на эмпирическое человѣческое я (эмпирически познаваемое человѣческое я есть, по теоріи Канта, явленіе).

4. Содержаніе опыта, по ученію Канта, можетъ быть только чувственнымъ, именно оно состоитъ всегда изъ ощущеній и является результатомъ «аффицированія» (т.-е. дѣйствія на чувственность познающаго субъекта). Предшественники Канта опредѣленно развиваютъ это ученіе только въ отношеніи къ внѣшнему опыту, исходя изъ традиціоннаго ученія о воспріятіи внѣшняго міра съ помощью внѣшнихъ чувствъ (зрѣнія, слуха и т. п.). Кантъ же распространяетъ это утвержденіе и на сферу внутренняго опыта, утверждая, что также и самонаблюденіе неизбѣжно должно быть чувственнымъ, именно основывается на воспріятіи съ помощью внутренняго чувства, которое подвергается «аффицированію» со стороны самого я. Слѣдствіемъ этого ученія о строеніи знанія является утвержденіе, что всякое нечувственное содержаніе (душа, Богъ и т. п.) есть нѣчто сверхъопытное.

5. Въ связи съ предыдущимъ утвержденіемъ Кантъ развиваетъ ученіе о томъ, что всѣ нечувственные элементы знанія, составляющіе согласно его теоріи форму знанія, возникаютъ изъ сферы самого познающаго субъекта, какъ синтезы, производимые самодѣятельностью его мышленія.

Это ученіе о чувственныхъ и нечувственныхъ элементахъ знанія есть гносеологическій дуализмъ, приводящій къ печальнымъ слѣдствіямъ для всей теоріи знанія, о чемъ будетъ сказано ниже.

6. Критицизмъ Канта въ психологистически-феноменалистическомъ истолкованіи есть, какъ уже указано выше, одинъ изъ видовъ гносеологическаго индивидуализма. Въ этомъ направленіи онъ идетъ дальше, чѣмъ трансцендентный эмпи-

ризмъ и раціонализмъ. Въ самомъ дѣлѣ, согласно теоріи Канта, весь составъ и все значеніе знанія сполна имманентны сферѣ сознанія познающаго индивидуума; что же касается происхожденія знанія, вся форма знанія также выводится изъ строенія сознанія познающаго индивидуума.

7. Кантъ, какъ и его предшественники, отрицательно относится къ средневѣковому реализму и склоненъ къ номинализму. Въ самомъ дѣлѣ, полагая, что явленія суть результатъ синтеза ощущеній, возникающихъ вслѣдствіе «аффицированія» чувственности познающаго индивидуума, Кантъ принужденъ разсматривать міръ явленій исключительно, какъ процессъ, какъ рядъ событій, различные отрѣзки котораго не могутъ содержать въ себѣ тожественныхъ элементовъ.

Наконецъ, обратимъ вниманіе на то, что объясненіе объективности знанія (отношенія знанія къ предмету) путемъ ссылки на апріорныя формы, приводитъ теорію Канта къ противорѣчивому результату, аналогичному тѣмъ противорѣчіямъ, которыя характерны для трансцендентнаго эмпиризма и раціонализма [1]). Въ слѣдующей формулѣ можно выразить этотъ противорѣчивый результатъ теоріи Канта (при психологистически-феноменалистическомъ истолкованіи ея): продукты воспріимчивости (чувственности) познающаго индивидуума суть только субъективныя ощущенія, но изъ нихъ получается объективное знаніе благодаря присоединенію къ нимъ апріорныхъ формъ, т.-е. благодаря присоединенію такихъ элементовъ знанія, которые въ еще большей степени, чѣмъ ощущенія, обусловлены природою сознанія самого познающаго субъекта.

8. *Критика теоріи знанія Канта.*

Черты сходства между трансцендентнымъ эмпиризмомъ и раціонализмомъ объяснялись общею для нихъ предпосылкою обособленности познающаго субъекта отъ остального міра, вслѣдствіе которой предполагается, что связь между ними даже и въ процессѣ знанія устанавливается не иначе, какъ путемъ реальнаго, именно причиннаго взаимодѣйствія, вызываю-

[1]) См. выше стр. 126.

щаго ощущенія въ познающемъ субъектѣ. Найдя въ критицизмѣ Канта тѣ же свойства, которыя общи трансцендентному эмпиризму и раціонализму, естественно заподозрить, что Кантъ исходитъ изъ той же предпосылки объ отношеніи между субъектомъ и міромъ. И въ самомъ дѣлѣ, въ «трансцендентальной эстетикѣ» Кантъ начинаетъ свое изслѣдованіе утвержденіемъ, что предметъ можетъ быть данъ въ человѣческомъ знаніи лишь при томъ условіи, если чувственность человѣка (способность воспріимчивости) подвергается аффицированію со стороны предмета, вслѣдствіе чего возникаютъ ощущенія [1]). Чтобы понять точно это заявленіе Канта, необходимо опредѣлить, что̀ онъ разумѣетъ подъ словами «данный предметъ» и «аффицирующій предметъ». Такъ какъ «данные предметы», видимые деревья, горы, дома, столы и т. п., суть, согласно теоріи Канта, не болѣе, какъ явленія, именно не болѣе, какъ представленія, составляющія слѣдствіе аффицированія, а не источникъ его, то ясно, что въ приведенномъ выше заявленіи Кантъ употребляетъ слово предметъ въ двухъ различныхъ значеніяхъ.

Самое простое и естественное толкованіе этого ученія Канта, согласное съ историческимъ процессомъ развитія его взглядовъ, а также съ многими заявленіями его въ «Критикѣ чистаго разума» и въ другихъ сочиненіяхъ, таково: предметъ, какъ вещь въ себѣ, аффицируетъ насъ; вслѣдствіе этого аффицированія (въ связи съ апріорными формами) возникаетъ представленіе, въ которомъ намъ данъ предметъ, какъ явленіе [2]).

Такое истолкованіе ученія Канта объ аффицированіи приводитъ къ психологистически-феноменалистическому пониманію всей его теоріи знанія. Сторонники трансцендентально-логическаго пониманія теоріи Канта толкуютъ иначе его ученіе объ аффицированіи, ихъ взгляды будутъ изложены ниже, а теперь, такъ какъ мы заняты въ настоящей главѣ исключительно изложеніемъ критицизма въ психологистически-феноменалистиче-

---

[1]) Кантъ. Критика чистаго разума, стр. 41.

[2]) См. Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, II т., стр. 6–9, 26 — 29. См., кромѣ того, для ознакомленія съ различными толкованіями ученія Канта объ аффицированіи, тамъ же, т. I, 172 — 176 и т. II, 12—22, 35–55.

скомъ истолкованіи, займемся разсмотрѣніемъ слѣдствій, вытекающихъ изъ даннаго выше пониманія ученія объ аффицированіи.

Прежде всего, на основаніи этого представленія Канта объ отношеніи между воспріимчивостью познающаго субъекта и вещами въ себѣ становится понятнымъ, почему Кантъ считаетъ несомнѣннымъ, будто все знаніе состоитъ изъ психическихъ состояній («опредѣленій души») познающаго субъекта и притомъ такъ, что познающій субъектъ способенъ воспринимать только ощущенія, но не связи (отношенія) и принужденъ создавать всѣ связи (всѣ отношенія) дѣятельностью своего разсудка, т.-е. a priori [1]).

Усмотрѣвъ эту основу критицизма Канта, мы уже не удивимся далѣе, если намъ скажутъ, что, кромѣ перечисленныхъ выше семи пунктовъ сходства между критицизмомъ и трансцендентными эмпиризмомъ и раціонализмомъ, найдется еще и восьмой пунктъ сходства, именно окажется, что критицизмъ Канта имѣетъ генетическій, психологистическій и догматическій характеръ.

Дѣйствительно, критицизмъ Канта въ изложенномъ выше психологистически-феноменалистическомъ толкованіи есть несомнѣнно генетическая теорія знанія. Согласно этой теоріи одинъ изъ факторовъ знанія, именно вещи въ себѣ, находится внѣ состава знанія и обусловливаетъ чувственное содержаніе знанія аффицированіемъ. Вслѣдствіе этого ученія о генезисѣ знанія Кантъ убѣжденъ, что содержаніе знанія всегда состоитъ только изъ ощущеній, что нечувственные элементы знанія всегда суть продукты мышленія (разсудка), а въ особенности, что познанные предметы всегда суть только явленія, а не сами вещи въ себѣ.

Генетизмъ въ теоріи знанія, какъ извѣстно, приводитъ къ безвыходнымъ затрудненіямъ и противорѣчіямъ. И критицизмъ Канта не свободенъ отъ нихъ. Какъ и всѣ другія генетическія

[1]) Что Кантъ этого положенія не доказываетъ, а считаетъ его на основаніи предпосылки общенія индивидуума съ вещами путемъ аффицированія самоочевиднымъ, объ этомъ см. подробнѣе мое соч. «Обоснованіе интуитивизма» 2 изд. гл. IV «Догматическія предпосылки теоріи знанія Канта», стр. 99—105.

теоріи знанія, онъ не способенъ свести концы съ концами; исходный пунктъ этой теоріи можно понять не иначе, какъ въ смыслѣ утвержденія, что вещи въ себѣ аффицируютъ чувственность человѣка, т.-е. служатъ причиною ощущеній, а въ конечномъ результатѣ эта же теорія утверждаетъ, что познанію доступны только явленія, а вещи въ себѣ совершенно непознаваемы, такъ что даже примѣнять къ нимъ категоріи бытія, причинности и т. п. человѣкъ не имѣетъ права. Ф. Г. Якоби (нѣмецкій философъ, 1743 — 1819) остроумно подчеркнулъ это противорѣчіе, говоря, что безъ допущенія вещи въ себѣ, какъ причины ощущеній, нельзя войти въ систему Канта, а сдѣлавъ это допущеніе, нельзя въ ней оставаться.

Апостеріорная сторона знанія, т.-е. ощущенія, по теоріи Канта, возникаютъ въ познавательномъ процессѣ подъ вліяніемъ воздѣйствія извнѣ, тогда какъ апріорныя формы принадлежатъ самой познавательной способности, онѣ суть проявленія ея собственной закономѣрности. Иными словами, апріорныя формы суть проявленія прирожденныхъ свойствъ познавательной способности [1]); подъ прирожденностью, конечно, здѣсь слѣдуетъ разумѣть не существованіе готовыхъ отъ роду представленій, а наличность задатковъ къ развитію представленій пространства и т. п. Самъ Кантъ въ статьѣ, написанной имъ въ 1790 году, говоритъ объ этомъ слѣдующее: «Критика не допускаетъ никоимъ образомъ сотворенныхъ вмѣстѣ съ субъектомъ или прирожденныхъ представленій; всѣ представленія, все равно, принадлежатъ ли они къ числу наглядныхъ представленій или понятій разсудка, она считаетъ пріобрѣтенными. Но существуетъ вѣдь первоначальное пріобрѣтеніе (какъ выражаются сторонники ученія о естественномъ правѣ), т.-е. пріобрѣтеніе также того, чего до тѣхъ поръ вовсе еще не существовало и что, слѣдовательно, не принадлежало до этого акта никому. Таковы, согласно утвержденію Критики, во-первыхъ, форма вещей въ пространствѣ и времени, во-вто-

[1]) О связи между кантовскимъ понятіемъ апріорнаго и ученіемъ о прирожденности см. Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, II, стр. 69 — 78, и особенно стр. 78 — 88 и 89 — 101 («Wie verhält sich Kants Apriori zum Angeborenen?»)

рыхъ, синтетическое единство многообразія въ понятіяхъ; въ самомъ дѣлѣ, наша познавательная способность не получаетъ отъ объектовъ ни того, ни другого, какъ даннаго въ нихъ самого по себѣ, но осуществляетъ и то и другое изъ самой себя a priori. Однако для этого должно существовать въ субъектѣ основаніе, благодаря которому возможно, что мыслимыя представленія возникаютъ такъ, а не иначе, и къ тому же еще могутъ быть отнесены къ объектамъ, еще не даннымъ; и это основаніе, по крайней мѣрѣ, прирожденo» [1]). Это ученіе также принадлежитъ къ числу генетическихъ элементовъ теоріи знанія Канта.

Ученіе объ апріорной и апостеріорной сторонѣ знанія создаетъ дуализмъ въ теоріи знанія Канта, весьма напоминающій дуализмъ, характерный для трансцендентнаго раціонализма, который утверждаетъ, что ощущенія возникаютъ подъ вліяніемъ дѣйствія вещей на душу, а нечувственное знаніе сполна создается самодѣятельностью мышленія. Но Кантъ въ отличіе отъ трансцендентнаго раціонализма хочетъ, несмотря на разнородность источниковъ чувственнаго и нечувственнаго знанія, показать, что они образуютъ единое цѣлое (чувственно-нечувственнаго воспріятія и сужденія). Какія безвыходныя затрудненія возникаютъ для него на этомъ пути, объ этомъ будетъ сказано ниже.

Генетизмъ Канта неизбѣжно приводитъ его къ психологизму. Все знаніе, и вообще все сознаніе, по его теоріи, сначала и до конца состоитъ только изъ психическихъ процессовъ. Поэтому, строя теорію истины, онъ опирается на законы, которые въ его изложеніи оказываются законами психической жизни, именно законами чувственности и разсудка, такъ, напр., даже категоріальные синтезы причинности, взаимодѣйствія и т. п. въ теоріи Канта имѣютъ характеръ психической дѣятельности связыванія, упорядочиванія ощущеній. Точно такъ же объективность знанія онъ истолковываетъ, какъ психическій процессъ объектирова-

---

[1]) Kant. Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.—Собр. соч. Канта, изд. Розенкранца. Kleine logisch-metaphysische Schriften, I ч., стр. 444 с.

нія представленій. Только въ нѣкоторыхъ отдѣлахъ «Критики чистаго разума», напр., при обоснованіи «Основоположеній чистаго разсудка», Кантъ, какъ это было указано выше, освобождается отъ психологизма и болѣе или менѣе опредѣленно вступаетъ на путь трансцендентально-логическаго метода построенія теоріи знанія.

Генетизмъ и психологизмъ придаютъ теоріи знанія Канта натуралистическій характеръ: истинное знаніе она разсматриваетъ, какъ психическій процессъ. Поэтому непонятно, какъ теорія Канта могла бы объяснить тожество и вѣчность истины. Мало того, даже общеобязательность истины оказывается согласно этой теоріи только относительною, т.-е. существующею лишь для особей, обладающихъ такою же чувственностью, какая присуща человѣку.

Соображенія въ пользу того, что объективная сторона знанія не есть психическій процессъ, и особенно въ пользу того, что законы истины и логическіе законы не могутъ быть сведены къ законамъ психической жизни, приведены выше въ главѣ «Задачи и методъ теоріи знанія» [1]). Здѣсь только для характеристики теоріи Канта обратимъ вниманіе на то, какъ его психологистическій феноменализмъ чрезмѣрно упрощаетъ и обѣдняетъ содержаніе міра. Вся познаваемая человѣкомъ природа есть, по Канту, только совокупность явленій, т.-е. только совокупность познавательныхъ процессовъ, именно представленій. И паденіе метеора, и крушеніе поѣзда, губящаго нѣсколько человѣческихъ жизней, и страсть, приводящая къ преступленію, и эстетическое наслажденіе музыкальнымъ произведеніемъ, феноменализмъ Канта принужденъ разсматривать, какъ явленія, т.-е. какъ нѣчто состоящее изъ пространственно-временныхъ ощущеній, подвергнутыхъ разсудочному синтезу; иными словами, согласно своей теоріи знанія, онъ долженъ разсматривать всѣ эти процессы только какъ познавательные, только какъ представленія [2]).

Всѣ перечисленные недостатки теоріи знанія Канта являются

---

[1]) См. стр. 39—46.

[2]) Подробнѣе эта сторона теоріи Канта разсмотрѣна въ моемъ «Обоснованіи интуитивизма». 2 изд., гл. IV, стр. 113—119.

слѣдствіемъ лежащей въ ея основѣ догматической предпосылки, будто знаніе обусловлено процессомъ аффицированія, т.-е. взаимодѣйствія между непознаваемыми вещами въ себѣ.

Вмѣсто того, чтобы ставить вопросъ, «какъ возможно объективное знаніе?», онъ подъ вліяніемъ догматической предпосылки изслѣдуетъ ложно поставленную проблему: «какъ возможно объективное знаніе, если все знаніе складывается изъ душевныхъ состояній (ощущеній и синтезовъ) самого познающаго субъекта?»

Иными словами, Кантъ, приступая къ изслѣдованію, отбрасываетъ взоромъ не всѣ возможныя, а только индивидуалистическія ученія объ истинѣ. Критикуя различныя теоріи знанія, онъ внимательно разсматриваетъ только три возможности: истинное знаніе получается или подъ диктовку природы (трансцендентный эмпиризмъ), или благодаря параллелизму между законами разума и природы (трансцендентный раціонализмъ), или же благодаря тому, что природа есть явленіе, созданное самимъ человѣческимъ разсудкомъ и чувственностью (критицизмъ). Опровергнувъ первую и вторую гипотезу, Кантъ полагаетъ, что вслѣдъ за этимъ сохраняетъ право на существованіе только третья гипотеза. Поэтому, отыскивая условія возможности знанія, именно найдя, что формы природы, пространство, время, причинность и т. п., суть тѣ условія, благодаря которымъ возможна наука о природѣ, онъ безъ дальнихъ разсужденій разсматриваетъ ихъ, какъ формы разсудка и чувственности, и истолковываетъ ихъ значеніе для знанія и вещей (природы) въ духѣ формулы «условія возможности знанія суть условія возможности вещей (т.-е. природы)». Между тѣмъ существуетъ еще четвертая возможность, та, которую имѣютъ въ виду универсалистическія имманентныя теоріи знанія. Одна изъ этихъ теорій, именно интуитивизмъ, наиболѣе далеко заходя въ своемъ освобожденіи отъ гносеологическаго индивидуализма, утверждаетъ, что въ воспріятіи транссубъективный міръ данъ познающему индивидууму въ подлинникѣ, т.-е. не въ видѣ символовъ, получившихся вслѣдствіе дѣйствія на органы чувствъ, и не въ видѣ копіи, созданной мышленіемъ, и не въ видѣ явленія, созданнаго чувственностью и разсудкомъ, а такъ, какъ онъ

существуетъ независимо отъ познающаго человѣка. Согласно этой теоріи пространство и время суть не формы чувственности человѣка, а реальныя формы самой природы; точно такъ же причинная связь и т. п. отношенія суть элементы самой природы, а не синтезы человѣческаго разсудка. Считая, вмѣстѣ съ Кантомъ, такія формы, какъ причинная связь, условіями возможности знанія, эта теорія, прямо противоположно Канту, истолковываетъ ихъ значеніе для вещей (для природы) и знанія въ духѣ формулы: «условія возможности вещей (т.-е. природы) суть условія возможности знанія».

Подробнѣе это отношеніе между критицизмомъ Канта и интуитивизмомъ будетъ разсмотрѣно послѣ изложенія интуитивизма.

Поскольку Кантъ, находя условія возможности знанія, истолковываетъ ихъ въ духѣ психологизма и гносеологическаго индивидуализма, онъ умаляетъ этимъ цѣнность сдѣланныхъ имъ самимъ завоеваній въ теоріи знанія. Разсмотримъ съ этой точки зрѣнія наиболѣе важныя стороны его теоріи знанія.

Одна изъ главныхъ заслугъ Канта заключается въ томъ, что онъ ставитъ, по крайней мѣрѣ, задачу построить теорію знанія безъ предпосылокъ, взятыхъ изъ другихъ наукъ, т.-е. не на изслѣдованіи происхожденія знанія, не на изученіи психологіи, физіологіи, а на анализѣ состава сознанія и оцѣнкѣ логическаго значенія элементовъ его для знанія. Вторая заслуга Канта въ томъ, что онъ выступилъ противъ трансцендентныхъ теорій знанія, между прочимъ противъ теорій истины, какъ соотвѣтствія между представленіемъ и вещью, находящеюся внѣ представленія. Онъ сблизилъ субъектъ и объектъ, снялъ перегородки между ними и потому избавился отъ удвоеній міра, производимыхъ такими гносеологами, какъ Локкъ, Декартъ или Лейбницъ, которые допускаютъ существованіе въ мірѣ, кромѣ вещей, копій съ нихъ въ истинномъ знаніи. Наконецъ, въ третьихъ, Канту принадлежитъ разсмотрѣнная выше заслуга построенія понятія синтетической раціональности.

Однако Кантъ, какъ всякій геніальный дѣятель, поворачивающій исторію развитія на новые пути, указалъ только новое направленіе, но осуществить его въ чистой формѣ еще не могъ.

Корни его мышленія еще слишкомъ сплетены съ предшествующими ему трансцендентнымъ эмпиризмомъ и раціонализмомъ. Приступая къ анализу состава сознанія, онъ съ самаго начала считаетъ очевиднымъ, что сознаніе есть не болѣе, какъ совокупность психическихъ состояній индивидуума, въ которыхъ чувственная сторона обусловлена аффицированіемъ. Въ этомъ понятіи сознанія кроются всѣ предпосылки трансцендентнаго эмпиризма и раціонализма. Поэтому Канту не удается построить дѣйствительно критическую теорію знанія. Поэтому же въ его теоріи знанія получается психологизмъ и индивидуализмъ, какъ и въ предшествующемъ ему раціонализмѣ и эмпиризмѣ. Вслѣдствіе этого цѣнныя пріобрѣтенія, сдѣланныя Кантомъ, умаляются въ томъ смыслѣ, что не могутъ быть развиты въ его теоріи знанія до конца и безъ противорѣчій. Прежде всего сближеніе между субъектомъ и объектомъ, примиреніе между ними осталось неполнымъ: настоящая жизнь, настоящія вещи остаются, согласно его теоріи, внѣ процесса знанія, перегородка снята только между субъектомъ знанія и вещью, какъ явленіемъ для субъекта. Примиреніе осталось неполнымъ также и въ томъ смыслѣ, что снятіе перегородокъ не привело къ равноправности между субъектомъ и объектомъ. Если у предшественниковъ Канта вещи въ опытномъ знаніи дѣйствуютъ на душу познающаго субъекта и насильственно (но неуспѣшно) хозяйничаютъ въ ней, то зато у Канта, наоборотъ, познающій субъектъ создаетъ объекты (и создаетъ ихъ плохо, такъ какъ они оказываются только явленіями для субъекта, лишенными самостоятельной жизни) [1].

Поэтому теорія знанія Канта не обосновываетъ реальности транссубъективнаго міра: какъ явленіе, внѣшній міръ, согласно его теоріи, есть только совокупность необходимыхъ представленій познающаго субъекта. Особенно важно отмѣтить здѣсь также, что хотя Кантъ и разсуждаетъ всегда отъ имени «насъ, людей», на самомъ дѣлѣ, принявъ его теорію, приходится притти къ выводу, что человѣкъ не можетъ установить эмпирическаго научнаго знанія о существованіи другихъ человѣческихъ сознаній [2].

[1] Н. Лосскій. Обоснованіе интуитивизма, 2 изд. стр. 140 с.

[2] Этотъ выводъ изъ теоріи знанія Канта сдѣланъ проф. А. И. Вве-

Обоснованіе всеобщихъ и необходимыхъ синтетическихъ сужденій также не произведено Кантомъ сполна вслѣдствіе утверждаемаго его теоріею дуализма формы и содержанія знанія. Согласно его ученію форма природы опредѣляется a priori законами самой познавательной способности. Отсюда становится понятнымъ, почему мы убѣждены во всеобщемъ и необходимомъ значеніи такихъ законовъ природы, какъ, напр., законъ причинности, «всѣ измѣненія совершаются по закону соединенія причины и дѣйствія». Однако такими апріорными законами строеніе природы опредѣляется только въ самыхъ общихъ чертахъ. Такъ, въ законѣ причинности посредствомъ строенія самой познавательной способности, очевидно, вовсе не указано, какое именно явленіе необходимо должно слѣдовать за опредѣленнымъ даннымъ явленіемъ; изъ самого закона не видно, напр., что опредѣленное соотношеніе между водородомъ, кислородомъ и другими свойствами среды необходимо приводитъ къ возникновенію воды.

Отсюда возникаетъ вопросъ, чѣмъ же опредѣляется наложеніе апріорныхъ формъ, напр., формы причинности, на такія, а не иныя чувственныя данныя. Критика этой стороны теоріи Канта подробно развита въ моемъ сочиненіи «Обоснованіе интуитивизма». Въ виду важности вопроса повторимъ ее здѣсь:

«Огромное значеніе этой проблемы для всей теоріи знанія не подлежитъ сомнѣнію, такъ какъ рѣшеніе ея заключаетъ въ себѣ отвѣтъ между прочимъ на слѣдующіе вопросы: какъ познаются частные законы природы, въ особенности, какъ совершаются индуктивныя умозаключенія? какова степень ихъ достовѣрности? какъ возможны единичныя синтетическія сужденія?

Проблема, поставленная нами во главѣ всѣхъ этихъ вопросовъ, аналогична той, которую мы изслѣдовали уже, разсматривая ученіе раціоналистовъ о прирожденныхъ идеяхъ [1]): и здѣсь, какъ и тамъ, оказывается, что недостаточно уста-

---

денскимъ въ его замѣчательномъ изслѣдованіи «О предѣлахъ и признакахъ одушевленія», 1892.

[1]) Въ этомъ «Введеніи» она разсмотрѣна выше, стр. 119—121.

новить общіе принципы, лежащіе въ основѣ знанія, нужно еще показать, какъ они осуществляются въ жизни, какъ они примѣняются къ живому конкретному матеріалу. Также и отвѣты на этотъ вопросъ и отчасти затрудненія, кроющіяся въ нихъ, аналогичны тѣмъ, какіе встрѣтились намъ въ ученіи раціоналистовъ. Отношеніе между апріорными формами и опредѣленными чувственными данными не можетъ быть случайнымъ, слѣдовательно, мыслимы только два отвѣта на вопросъ: или это отношеніе также имѣетъ апріорный характеръ и, слѣдовательно, вся структура міра явленій апріорна, или же это отношеніе опредѣляется апостеріорно, изъ данныхъ опыта, и, слѣдовательно, не вся структура міра явленій апріорна. И тотъ, и другой отвѣтъ губителенъ для «Критики чистаго разума».

Допустимъ, что вся структура міра явленій апріорна, такъ что не только всеобщее подчиненіе опыта закону причинности, но и опредѣленныя конкретныя причинныя связи (напр., связь между возникновеніемъ воды и такою-то химическою реакціею кислорода и водорода) также апріорны. Вмѣстѣ съ этимъ поневолѣ приходится допустить, что и содержаніе міра, т.-е. чувственные матеріалы, подлежащіе синтезу, также апріорны, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, что присутствіе и возникновеніе ихъ въ сферѣ познающаго субъекта ничѣмъ не обусловлено, кромѣ познавательной способности самого субъекта. Такимъ образомъ мы пришли бы къ чистѣйшему солипсизму, и притомъ еще къ солипсизму интеллектуалистическому. Быть можетъ, съ помощью ряда новыхъ построеній эту эксцентричную гипотезу можно было бы развить такъ, что она не прибавила бы новыхъ противорѣчій къ тѣмъ, которыя уже вскрыты историческою критикою въ теоріи знанія Канта. Однако несомнѣнно она оказалась бы одною изъ самыхъ многоэтажныхъ гипотезъ и требовала бы допущеній, еще болѣе далекихъ отъ показаній опыта, чѣмъ это дѣлаетъ уже система Канта. Поэтому даже и не пускаясь въ детальное разсмотрѣніе ея, можно сказать, что для критицизма вступленіе на ея путь было бы равносильно окончательному крушенію.

Однако и второй мыслимый отвѣтъ не выводитъ теорію знанія Канта изъ затрудненій. Если допустить, что примѣненіе апріорныхъ синтезовъ къ такимъ то, а не инымъ группамъ

явленій опредѣляется a posteriori самими чувственными данными, то это значитъ, что чувственныя данныя обладаютъ какими-то такими свойствами, такими признаками, которые предопредѣляютъ порядокъ примѣненія къ нимъ апріорныхъ синтезовъ. Въ виду обилія и разнообразія связей въ мірѣ явленій единственно представимый способъ этого предопредѣленія таковъ: приходится предположить, что чувственныя данныя являются въ сознаніи не разрозненными, а связанными уже между собою, такъ сказать начерно, такъ что самодѣятельности интеллекта предстоитъ только работа передѣлки этихъ связей набѣло (въ родѣ того, какъ у Юма въ первоначальномъ опытѣ даны только временныя связи, а потомъ онѣ подъ вліяніемъ привычки передѣлываются въ сознаніи субъекта и пріобрѣтаютъ новыя свойства). Однако это предположеніе разрушаетъ самые устои «Критики чистаго разума»: оно заключаетъ въ себѣ мысль, что не только ощущенія, но и синтезы могутъ быть «даны», а если такъ, то возможно, что единство и необходимость опыта обезпечиваются не только единствомъ самосознанія познающаго субъекта, но и единствомъ самого міра.

Кантъ не занялся спеціальнымъ изслѣдованіемъ поставленнаго нами вопроса, однако мы можемъ надѣяться найти данныя для рѣшенія его въ изслѣдованіи одной еще болѣе общей проблемы, именно въ ученіи «О схематизмѣ чистыхъ понятій разсудка». Кантъ задается здѣсь вопросомъ, какъ возможно вообще, чтобы апріорные синтезы, имѣющіе характеръ чистыхъ разсудочныхъ понятій, примѣнялись къ чувственнымъ даннымъ. Когда предметъ подводится подъ понятіе, необходимо, чтобы предметъ и понятіе были однородны. Но чувственныя данныя и понятія чистаго разсудка разнородны въ высшей степени, а потому связь между ними становится загадочною, и Кантъ подвергаетъ ее особому изслѣдованію.

Слѣдуетъ замѣтить прежде всего, что этотъ вопросъ поставленъ Кантомъ въ слишкомъ ужъ общей формѣ. Имѣя въ виду предшествующія ученія «Критики чистаго разума» о составѣ опыта, его слѣдовало бы формулировать такъ: какимъ образомъ столь разнородные элементы опыта, какъ чувственные матеріалы, данные a posteriori, и разсудочныя понятія,

возникающія a priori, вступаютъ въ связь другъ съ другомъ? Иными словами, вниманіе должно быть обращено не просто на разнородность этихъ элементовъ вообще, а еще и на одинъ изъ признаковъ ея, именно на разнородные источники происхожденія двухъ составныхъ частей опыта. Но при такой постановкѣ вопроса сразу было бы ясно, что отвѣтъ, данный Кантомъ, именно ссылка на схемы времени, не удовлетворителенъ, такъ какъ онъ только передвигаетъ проблему на новое мѣсто, и что вообще этотъ вопросъ неразрѣшимъ для «Критики чистаго разума».

Какъ бы то ни было, въ отвѣтѣ Канта на поставленный имъ вопросъ могутъ найтись также матеріалы для рѣшенія занимающей насъ проблемы; мы ихъ и въ самомъ дѣлѣ находимъ, однако въ самой неожиданной формѣ. Оказывается, что Кантъ, повидимому, не примыкаетъ ни къ первому, ни ко второму намѣченному нами отвѣту или, вѣрнѣе, въ ущербъ логикѣ, онъ сочетаетъ ихъ въ одно цѣлое: вполнѣ въ духѣ основъ «Критики чистаго разума» онъ отвѣчаетъ, собственно говоря, что всѣ синтезы и всѣ случаи конкретнаго примѣненія ихъ апріорны, но придаетъ этому отвѣту такую форму, что эксцентричность его становится незамѣтною, и по внѣшнему виду получается нѣчто похожее на второй изъ возможныхъ отвѣтовъ, т.-е. на утвержденіе, что критерій для примѣненія апріорныхъ формъ данъ a posteriori. Онъ достигаетъ этого, пользуясь своимъ дѣленіемъ апріорныхъ формъ на два разряда, на формы чувственности и формы разсудка, и заставляя одинъ изъ нихъ, именно время (о которомъ такъ легко забыть, что оно, по Канту, также цѣликомъ исходитъ изъ сферы самого познающаго субъекта) служить посредствующимъ звеномъ для примѣненія другихъ [1]).

Но такимъ путемъ нельзя выйти изъ указанныхъ выше затрудненій. Правда, на вопросъ, какъ категоріальные синтезы примѣняются къ чувственнымъ даннымъ, отвѣтъ полученъ: они примѣняются черезъ посредство временныхъ схемъ, такъ какъ различныя формы отношеній во времени между чувствен-

[1]) См. выше изложеніе ученія Канта о «схематизмѣ чистыхъ понятій разсудка», стр. 164—166.

ными данными соотвѣтствуютъ различнымъ формамъ категоріальныхъ синтезовъ. Однако этотъ отвѣтъ роковымъ образомъ приводитъ къ возникновенію новаго вопроса, аналогичнаго только-что разрѣшенному. Вѣдь время есть тоже апріорная форма, и потому мы имѣемъ право спросить: чѣмъ же опредѣляется порядокъ чувственныхъ данныхъ во времени, если a posteriori, самими явленіями, то это значитъ, что порядокъ данъ извнѣ, а это не допускается «Критикою чистаго разума», если a priori, природою самого познающаго субъекта, то это значитъ, что вся структура опыта, а, слѣдовательно, навѣрное и все содержаніе его цѣликомъ создаются природою самого познающаго субъекта, и мы опять пришли къ интеллектуалистическому солипсизму.

Нечего и говорить, что ученіе о схематизмѣ заключаетъ въ себѣ еще другіе крупные недостатки, напр., совершенно непонятно, какъ временна̀я схема причинности отличается отъ простой временно̀й послѣдовательности. Кантъ говоритъ, что «схема причины и причинности вещи вообще есть реальное, за которымъ, когда бы оно ни было дано, всегда (jederzeit) слѣдуетъ нѣчто другое» [1]). Подъ словомъ «всегда» здѣсь нельзя разумѣть простую повторяемость слѣдованія, ибо тогда непонятно, какимъ образомъ примѣняется категоріальный синтезъ причинности къ событіямъ, въ первый разъ переживаемымъ, но нельзя также разумѣть подъ этимъ словомъ необходимость слѣдованія, такъ какъ если бы этотъ признакъ заключался въ самой временно̀й послѣдовательности, то онъ дѣлалъ бы излишнимъ категоріальный причинный синтезъ. И въ самомъ дѣлѣ, кантовскія временны́я схемы даютъ опыту такую структуру, что становится непонятнымъ, зачѣмъ къ нимъ присоединяются еще категоріальные синтезы. Близость схемъ къ синтезамъ доходитъ до того, что самъ Кантъ сбивается въ оцѣнкѣ ихъ отношеній другъ къ другу. Напр., въ главѣ «О схематизмѣ» онъ считаетъ одновременность схемою, обусловливающею примѣненіе категоріи взаимодѣйствія, а въ доказательствѣ основоположенія сосуществованія онъ признаетъ, наоборотъ, категорію взаимодѣйствія условіемъ

[1]) Кантъ. Критика чистаго разума, стр. 121.

одновременности [1]). Однимъ словомъ, маленькая глава «О схематизмѣ» кишитъ противорѣчіями и неясностями. Здѣсь раскрывается одна изъ глубокихъ трещинъ въ теоріи знанія Канта» [2]).

Губительный для теоріи Канта дуализмъ формы и содержанія знанія обусловленъ предпосылкою, согласно которой содержаніе знанія возникаетъ вслѣдствіе «аффицированія» чувственности человѣка предметами. Изъ этой же предпосылки возникаетъ ученіе Канта о томъ, что содержаніе знанія все и всегда состоитъ только изъ ощущеній. Это ученіе придаетъ его теоріи ярко психологистическій характеръ, и является необоснованнымъ постольку, поскольку необоснована предпосылка, утверждающая возникновеніе знанія путемъ «аффицированія».

Крайней степени необоснованности достигаетъ это ученіе въ вопросѣ о внутреннемъ опытѣ, когда Кантъ для спасенія общей схемы своей теоріи знанія оказывается принужденнымъ утверждать, будто и собственную свою душевную жизнь мы воспринимаемъ не непосредственно, а съ помощью особаго рода чувственности, именно съ помощью внутренняго чувства [3]).

Главные недостатки критицизма Канта, психологизмъ, субъективизмъ, антропоцентризмъ, коренятся въ его ученіи объ аффицированіи, т.-е. въ предположеніи, будто въ основѣ процесса знанія лежитъ причинное взаимодѣйствіе между познающимъ субъектомъ и міромъ. Въ XIX в. и въ началѣ XX в. существуетъ огромное количество попытокъ освободиться отъ психологизма и антропоцентризма Канта, медленно, постепенно, иногда полусознательно ведущихъ къ этой цѣли. Изъ этихъ попытокъ слѣдуетъ особенно упомянуть старанія философовъ начала XIX в., І. Г. Фихте (1762—1814), Шеллинга (1775—1854) и (Гегеля 1770—1831), проникнуть, изслѣдуя условія возможности знанія, изъ области человѣческаго я глубже, въ сферу Абсолютнаго я, Мірового духа, Абсолютной идеи и т. п.

---

[1]) Тамъ же стр. 121 с., 155—158.

[2]) Н. Лосскій. Обоснованіе интуитивизма, 2 изд. стр. 136—140.

[3]) О томъ, какъ не обосновано допущеніе «внутренняго чувства» у Канта, и вообще о возникновеніи этого понятія см. Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, II, 125—129, 473—485.

и дать такимъ образомъ полный систематическій обзоръ не только условій человѣческаго знанія, но и строенія всего міра. Пріобрѣсти первоначальное знакомство съ системами этихъ философовъ легче всего путемъ чтенія трехъ соотвѣтствующихъ томовъ «Исторіи Новой философіи» Куно-Фишера (тт. VI, VII и VIII).

Второй важный рядъ попытокъ освободиться отъ психологизма и антропоцентризма осуществляется въ современной философіи путемъ преобразованія понятія сознанія. Подробное разсмотрѣніе этого философскаго движенія будетъ дано въ скоромъ времени мною въ сочиненіи «Современныя теоріи знанія». Однако нѣкоторое представленіе объ этомъ движеніи будетъ дано также и въ настоящемъ «Введеніи» путемъ изложенія трансцендентально-логическаго истолкованія критицизма Канта въ той формѣ, какъ его даетъ современный философъ Г. Когенъ, а также путемъ изложенія интуитивизма.

III. Трансцендентально-логическое истолкованіе критицизма Канта.

Сочиненіе «Kants Theorie der Erfahrung» («Теорія опыта Канта») [1]) современнаго нѣмецкаго философа Г. Когена служитъ однимъ изъ главныхъ выраженій трансцендентально-логическаго истолкованія критицизма Канта. Оно и будетъ положено нами въ основу изложенія этого направленія.

Въ теченіе послѣднихъ десяти лѣтъ Когенъ началъ развивать собственную систему философіи, изложенную имъ пока въ двухъ сочиненіяхъ: «Logik der reinen Erkenntniss», (Логика чистаго знанія), 1902, и «Ethik des reinen Willens» («Этика чистой воли»), 1907. Эта система философіи во многихъ отношеніяхъ отличается отъ взглядовъ Канта и не будетъ изложена здѣсь.

Итакъ, взгляды, изложенные ниже, слѣдуетъ понимать прежде всего, какъ истолкованіе ученія Канта, данное Когеномъ, и нельзя переносить ихъ прямо на его собственную систему.

[1]) 2 изд. 1885 г.

Согласно изложенію Когена, Кантъ въ своей теоріи знанія изслѣдуетъ нѣкоторый опредѣленный фактъ, именно фактъ математическаго естествознанія [1]). Изслѣдованіе этого факта достигается путемъ изслѣдованія сознанія, однако не какъ личнаго индивидуальнаго существованія, а какъ «научнаго сознанія» [2]). Гносеологъ, ведущій изслѣдованіе трансцендентальнымъ методомъ, разсматриваетъ только то, что́ нужно для интересующей его проблемы, руководясь слѣдующимъ правиломъ: «элементами познающаго сознанія служатъ такіе элементы сознанія, которые достаточны и необходимы, чтобы обосновать и установить фактъ науки» [3]). Такіе элементы сознанія, взятые вмѣстѣ, составляютъ «совокупность методовъ, порождающихъ опытъ во всемъ его научномъ составѣ, мало того, со всѣми его содержаніями» [4]). Значитъ, изслѣдованіе этихъ элементовъ сознанія есть изслѣдованіе условій возможности опыта, а такъ какъ условія возможности опыта суть вмѣстѣ съ тѣмъ условія возможности предметовъ (какъ это извѣстно изъ предыдущаго изложенія теоріи Канта), то о трансцендентальномъ методѣ изслѣдованія сознанія можно сказать, что задача его состоитъ въ томъ, чтобы изучить формы мышленія и нагляднаго представленія, какъ «методы, средства и пути, осуществляющіе понятіе предмета» [5]).

По мнѣнію Когена, критическая философія, исходя изъ факта математическаго естествознанія, который, какъ всякій фактъ, есть нѣчто «случайное», а вовсе не абсолютное, избѣгаетъ двухъ крайностей: она не есть психологизмъ и субъективизмъ, такъ какъ она изучаетъ сознаніе лишь со стороны его научнаго, а не личнаго индивидуальнаго состава, но вмѣстѣ съ тѣмъ она не есть также ученіе объ Абсолютномъ.

Остановимся подольше на ученіи Когена объ отношеніи психологіи къ теоріи знанія. Обойтись совсѣмъ безъ психологіи теорія знанія, по мнѣнію Когена, изложенному въ «Kants

---

[1]) H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2 изд., стр. 1, 500, особенно 577—580.

[2]) Тамъ же см., напр., стр. 35, 77, 142, 216, 583, 590.

[3]) Тамъ же стр. 77.

[4]) Тамъ же стр. 142.

[5]) Тамъ же стр. 583.

Theorie der Erfahrung», не можетъ. «Плохо ли, хорошо ли, приходится начинать съ какого-либо психологическаго расположенія матеріала, поскольку рѣчь идетъ о познавательныхъ процессахъ, которые вѣдь всегда принадлежатъ къ числу психическихъ процессовъ» [1]). «Элементы знанія суть психологическіе процессы и могутъ быть вынуты не иначе, какъ психологическими щипцами, изъ огня, который, правда, предназначенъ, чтобы свѣтить теоріи знанія, но долженъ быть поддерживаемъ психологическимъ матеріаломъ» [2]).

Хотя теорія знанія имѣетъ дѣло всегда съ психическими процессами, она вовсе не превращается вслѣдствіе этого въ психологію знанія: «въ противномъ случаѣ», говоритъ Когенъ, «съ одинаковымъ правомъ можно было бы включить въ психологію всю область естествознанія, такъ какъ весь внѣшній опытъ въ концѣ концовъ есть внутренній опытъ» [3]).

Въ чемъ же различіе между психологіею знанія и теоріею знанія?—Въ томъ, что психологія знанія изучаетъ происхожденіе и ступени развитія познавательныхъ процессовъ и ихъ элементовъ въ душевной жизни человѣка, а теорія знанія, разсматривая фактъ научнаго знанія, изслѣдуетъ, какое значеніе и какую цѣнность имѣетъ тотъ или иной элементъ знанія для истинности знанія. «Меня долженъ интересовать только вопросъ о томъ, что̀ можетъ доставить для объясненія цѣнности знанія тотъ или иной, такъ называемый, источникъ знанія; антропологическія побочныя соображенія, откуда онъ получается, напр., какъ онъ возникаетъ, не касаются меня. Въ самомъ дѣлѣ, если бы даже я и могъ установить происхожденіе его, это вовсе не дало бы мнѣ отвѣта на вопросъ о характерѣ вліянія, которое онъ можетъ имѣть на знаніе». Такъ, напр., «различіе между чувственностью и мышленіемъ слѣдуетъ опредѣлять по различію вклада, приносимаго ими въ составъ науки и истины, а не по ихъ психологическому происхожденію въ человѣческой душѣ» [4]).

---

[1]) Тамъ же стр. 82.

[2]) Тамъ же стр. 197. См. также стр. 17, 300 и др.

[3]) Тамъ же стр. 294.

[4]) Тамъ же стр. 13. См. также о Локкѣ стр. 43.

Чтобы рѣзче отличить при изслѣдованіи сознанія метафизически-психологическія проблемы отъ гносеологическихъ, Когенъ предлагаетъ употреблять два термина—сознаніе (Bewusstsein) и сознательность (Bewusstheit). Старая метафизика занимается, по словамъ Когена, изслѣдованіемъ сознательности (Bewusstheit). Ее интересуютъ вопросы вродѣ слѣдующихъ: «какимъ образомъ это происходитъ, что мы имѣемъ ощущенія, представленія, чувства и желанія; какъ возможно, что мы ощущаемъ голубое, мыслимъ причинность, волнуемся чувствами удовольствія и неудовольствія. Это не что иное, какъ вопросы о природѣ сознанія. На нихъ даютъ отвѣты старыя метафизическія школы, такія, какъ спиритуализмъ или матеріализмъ съ ихъ разновидностями» [1]).

Теорія знанія этими метафизическими проблемами не интересуется; мало того, она показываетъ, что отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи первоначальныхъ элементовъ сознанія не можетъ быть данъ, и потому предписываетъ также и психологіи, занимаясь генетическими изысканіями, не заходить такъ далеко [2]).

Опираясь на эти замѣчанія Когена о трансцендентально-логическомъ методѣ построенія теоріи знанія, интересно прослѣдить, какъ онъ стремится очистить критицизмъ Канта отъ генетизма, кроющагося въ ученіи объ «аффицированіи», и отъ психологизма.

Критицизмъ, говоритъ Когенъ, долженъ остерегаться «допущенія вещей, вызывающихъ впечатлѣнія» (Annahme von impressionirenden Dingen) [3]). Первая его задача заключается лишь въ томъ, чтобы подвергнуть анализу тѣ факты сознанія, которые создаютъ знаніе, и дойти на этомъ пути до апріорнаго, т.-е. до первоначальныхъ элементовъ всякаго научнаго сознанія, недоступныхъ никакому дальнѣйшему анализу [4]). Какъ уже сказано выше, это тѣ «элементы познающаго сознанія, которые достаточны и необходимы, чтобы обосновать

---

[1]) Тамъ же, стр. 207 с.
[2]) Тамъ же, стр. 208.
[3]) Тамъ же, стр. 72 (разрядка наша).
[4]) Тамъ же, стр. 73—77.

и установить фактъ науки» [1]). Такъ, напр., пространство и время необходимо признать апріорными, такъ какъ они принадлежатъ къ числу первоначальныхъ элементовъ сознанія и притомъ служатъ необходимыми условіями опыта, методами, создающими «математическій фундаментъ опыта» [2]).

Найдя апріорные элементы сознанія, нужно подвергнуть ихъ трансцендентальному истолкованію, именно показать, что они суть «средства и условія, которыми пользуется единство сознанія, чтобы проявиться, какъ единство опыта» [3]). Въ самомъ дѣлѣ, «опытъ, чтобы быть научнымъ, долженъ быть единствомъ, подводящимъ различныя содержанія подъ законы и правила, которыя въ свою очередь должны вытекать изъ высшаго основоположенія» [4]). Такое единство возможно лишь въ сознаніи, а не въ матеріи, которая всегда остается только аггрегатомъ, и высшее основоположеніе этого единства опыта есть основоположеніе «единства сознанія», основоположеніе «синтетическаго единства апперцепціи» [5]).

Изслѣдованіе, устанавливающее необходимую связь между психическими процессами мышленія и единствомъ опыта и показывающее, какимъ образомъ цѣлое опыта основывается на единствѣ сознанія, есть трансцендентальная дедукція въ отличіе отъ эмпирической: эмпирическая дедукція только указываетъ «поводы» (Gelegenheitsursachen) возникновенія опыта, между тѣмъ какъ трансцендентальная дедукція обосновываетъ «принципъ возможности опыта»; она объясняетъ отношеніе сужденій опыта къ предметамъ (объективное значеніе сужденій опыта), такъ какъ выводитъ предметность опыта изъ самого понятія опыта [6]). Она показываетъ, какимъ образомъ «самъ предметъ становится возможнымъ впервые благодаря синтетическому единству», такъ какъ «предметы мыслятся лишь постольку, поскольку мы объединяемъ представленія въ научномъ сознаніи» [7]).

[1]) Тамъ же, стр. 77. См. также 583.
[2]) Тамъ же, стр. 198 с., 209, 214, 584 сс.
[3]) Тамъ же, стр. 209.
[4]) Тамъ же, стр. 140.
[5]) Тамъ же, стр. 141 с.
[6]) Тамъ же, стр. 300.
[7]) Стр. 368.

Въ результатѣ этого изслѣдованія получается критическій идеализмъ, утверждающій, что «условія возможности опыта суть вмѣстѣ съ тѣмъ условія возможности предметовъ опыта» [1]). Согласно критическому идеализму, «формы мышленія и нагляднаго представленія суть не матеріальныя или духовныя вещи, а методы, средства и пути для осуществленія понятія предмета» [2]). Всѣ основоположенія слѣдуетъ разсматривать съ этой точки зрѣнія: они «впервые конституируютъ предметъ, какъ предметъ, и притомъ, какъ предметъ опыта» [3]). Очевидна, напр., такая роль основоположенія причинности: «причинность, мыслимая, какъ порядокъ послѣдовательныхъ воспріятій, опредѣляетъ ихъ до степени объекта, конституируетъ въ этомъ ихъ отношеніи предметъ опыта. Если смѣна событій, какъ измѣненіе состояній субстанціи, опредѣлена причинно, то измѣненіе объективировано» [4]).

Въ этомъ созиданіи единства предмета еще болѣе важную роль играетъ основоположеніе взаимодѣйствія. «Посредствомъ этого основоположенія единство предмета возводится на степень единства опыта, какъ единства природы» [5]). «Единство опыта становится уже цѣлымъ природы, обоснованнымъ въ системѣ взаимодѣйствія» [6]).

Особенно интересны соображенія Когена объ антиципаціи воспріятія [7]), въ которой рѣчь идетъ о реальности, какъ интенсивной величинѣ, т.-е. какъ о величинѣ, которая не слагается изъ простыхъ частей, и въ которой «множество можетъ быть представлено лишь путемъ приближенія къ отрицанію=0» [8]). По словамъ Когена, этотъ законъ можно назвать «основоположеніемъ реализаціи посредствомъ интенсивной величины». Въ немъ идетъ рѣчь о «непрерывномъ и равномѣрномъ порожденіи» реальности во времени; съ его помощью физика объек-

---

1) Стр. 592.
2) Стр. 585, разрядка наша.
3) Тамъ же, стр. 452.
4) Стр. 453 с.
5) Стр. 472.
6) Стр. 473.
7) См. изложеніе ея выше, стр. 167.
8) Кантъ, Критика чистаго разума, перев. Н. Лосскаго, стр. 134.

тивируетъ содержаніе ощущеній, пользуясь математическими методами исчисленія безконечно малыхъ [1]).

Такимъ образомъ «понятія: реальность, субстанція и существованіе (Dasein), которыя обозначаютъ мнимо самостоятельную объективность природы», на самомъ дѣлѣ «суть рычаги, составляющіе собственность научнаго изслѣдованія». «Изслѣдователь узнаетъ въ этихъ важнѣйшихъ предикатахъ природы рычаги, составляющіе собственность его духа» [2]). Всѣ категоріи, основоположенія и апріорныя наглядныя представленія (пространство и время) суть не что иное, какъ методы осуществленія «природы, какъ науки» [3]), именно природы, какъ математическаго естествознанія. Поскольку Когенъ подчеркиваетъ методологическій характеръ апріорныхъ формъ, критицизмъ въ его истолкованіи можетъ быть названъ методологическимъ критицизмомъ. Онъ имѣетъ рѣзко подчеркнутый идеалистическій характеръ, такъ какъ, говоря о природѣ, имѣетъ право согласно своей теоріи утверждать, что «основа сущаго находится исключительно въ мышленіи, точно такъ же какъ наука находится исключительно въ разумѣ» [4]).

Пора задать себѣ вопросъ, совпадаетъ ли теорія знанія, излагаемая Когеномъ, съ теоріею знанія Канта. Кантъ дѣйствительно утверждаетъ, что природа, какъ совокупность явленій, есть природа математическаго естествознанія, но эта система явленій находится у него на фонѣ міра вещей въ себѣ. Благодаря аффицированію познающаго субъекта «вещами въ себѣ» въ знаніи есть пассивная, чувственная сторона въ противоположность активности мышленія. Какой смыслъ придаетъ Когенъ терминамъ «вещь въ себѣ», «данное», «чувственность», «аффицированіе», если онъ хочетъ избѣжать генетизма и психологизма въ изложеніи теоріи Канта?

Къ сожалѣнію, необходимо замѣтить, что въ изложеніи этихъ пунктовъ у Когена есть темныя мѣста, объяснимыя,

---

[1]) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2 изд., стр. 425, 426.

[2]) Тамъ же, стр. 501.

[3]) Стр. 1, разрядка наша.

[4]) Стр. 16, разрядка наша.

быть можетъ, тѣмъ, что Когенъ стремится устранить изъ «Критики чистаго разума» такіе элементы, которые неизбѣжны въ ней [1]).

О кантовскомъ понятіи «данности» и «аффицированія» Когенъ говоритъ слѣдующимъ образомъ. «Въ наглядномъ представленіи предметъ «данъ». Но эту данность не слѣдуетъ понимать ложно. Предметъ въ свою очередь данъ только посредствомъ того, что онъ наглядно представляется. Въ разрѣшеніи этого круга и состоитъ задача философіи Канта. Чтобы избѣжать этого круга въ началѣ, поставимъ вмѣсто «быть наглядно представляемымъ» болѣе общее слово и тогда мы скажемъ вмѣстѣ съ Кантомъ: данность предмета возможна только вслѣдствіе того, что онъ «извѣстнымъ образомъ аффицируетъ душу». Какимъ образомъ предметъ имѣетъ силу, чтобы аффицировать, этотъ вопросъ по праву оставимъ безъ вниманія, разъ намъ уже извѣстно, что искомая Кантомъ, единственно мыслимая апріорность знанія сводится къ тому, чтобы предметы обосновывались на понятіяхъ. Поэтому обратимся скорѣе къ способности духа быть аффицированнымъ, а не къ силѣ предмета аффицировать». «Необходимо имѣть въ виду также слѣдующее: это не единственная способность получать представленія», ...«мышленіе разсудка также относится къ предметамъ, но способъ, какимъ разсудокъ относится къ предметамъ,—совершенно иной. Такимъ образомъ чувственность есть общее имя для способности получать представленія опредѣленнаго рода» [2]).

Въ другомъ мѣстѣ Когенъ говоритъ: «Аффицированіе означаетъ не что иное, какъ наглядное представленіе. Оно обозначаетъ способъ, какъ сознаніе чувственно относится къ предметамъ, въ отличіе отъ способа, какъ сознаніе имѣетъ своимъ содержаніемъ предметы въ мышленіи» [3]).

Различіе между способомъ отношенія сознанія къ предмету въ чувственности и въ мышленіи Когенъ подробнѣе описы-

---

[1]) Жалобы на темныя мѣста въ сочиненіяхъ Когена нерѣдки; см., напр., Мессеръ, Введеніе въ теорію познанія, перев. А. Франковскаго, под. ред. С. Грузенберга. стр. 110.

[2]) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, стр. 108. См. также Cohen, Kommentar zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft (Philos. Bibl., B. 113), стр. 23.

[3]) Тамъ же, стр. 165. См. также стр. 159.

ваетъ слѣдующимъ образомъ. «Своеобразное отношеніе къ опыту есть характерная черта данности. Также и мышленію должно быть дано содержаніе, которое мыслится. Но это содержаніе предлежитъ сознанію въ мышленіи иначе, чѣмъ въ наглядномъ представленіи. Именно этотъ иной способъ отнесенности сознанія къ своему содержанію и есть то, что отмѣчается различіемъ «быть даннымъ» и «быть мыслимымъ». Въ мышленіи сознаніе свободнѣе распоряжается своимъ содержаніемъ. Содержаніе, на которомъ проявляетъ свою дѣятельность мышленіе и къ которому поэтому относится сознаніе въ мышленіи, можетъ даже быть порождено въ мышленіи самимъ мышленіемъ. И если это кажется недопустимымъ, чтобы мышленіе способно было порождать свое содержаніе, то во всякомъ случаѣ содержаніе признается преобразованнымъ въ мышленіи, и именно этимъ преобразованіемъ характеризуется мышленіе» [1]).

Такимъ образомъ Когенъ въ теоріи знанія разсматриваетъ только значеніе элементовъ знанія для полученія научнаго знанія, а вовсе не психологическими и генетическими различіями ихъ. Раньше ужъ было приведено его заявленіе, что «различіе между чувственностью и мышленіемъ слѣдуетъ опредѣлять по различію вклада, приносимаго ими въ составъ науки и истины, а не по ихъ психологическому происхожденію въ человѣческой душѣ» [2]). Въ теоріи знанія, напр., «ощущеніе» разсматривается лишь, какъ «многообразіе», «еще не упорядоченное до степени единства нагляднаго представленія» [3]). На этомъ примѣрѣ ясно видно, что въ теоріи знанія различіе между чувственностью и мышленіемъ имѣетъ «не психологическій, а трансцендентальный характеръ» [4]).

Оберегая теорію Канта отъ понятія аффицированія, какъ порожденія содержаній сознанія причинами, лежащими внѣ сферы сознанія, Когенъ не менѣе рѣшительно борется и противъ другого, прямо противоположнаго ученія о генезисѣ эле-

---

[1]) Тамъ же, стр. 185.
[2]) Тамъ же, стр. 13.
[3]) Стр. 151.
[4]) Тамъ же стр. 209.

ментовъ сознанія, противъ ученія о прирожденныхъ идеяхъ. Говоря о пространствѣ и времени, онъ не устаетъ повторять, что это не «пустые, безконечные сосуды, не орудія, не органы, не готовые пріемники ощущеній, лежащіе въ душѣ, но акты нагляднаго представленія, осуществляющіеся вмѣстѣ съ цѣлымъ составомъ нагляднаго представленія» [1]).

Вообще, говоритъ онъ, всѣ кантовскія «формы», и пространство, и время, и категоріи необходимо понимать, какъ процессы [2]). То же самое относится и къ я, т.-е. къ трансцендентальному единству апперцепціи. «Я вовсе не есть субстанція, играющая роль особой продуцирующей способности: оно сводится къ дѣятельности, въ которой оно возникаетъ, изъ которой даже оно состоитъ. Единство дѣятельности «есть вмѣстѣ съ тѣмъ единство сознанія» [3]).

До сихъ поръ мы слѣдили вмѣстѣ съ Когеномъ за теоріею знанія Канта, вовсе не прибѣгая къ понятію вещи въ себѣ. Но въ составъ «Критики чистаго разума» это понятіе входитъ, обойти его молчаніемъ нельзя. Какой же смыслъ придаетъ ему Когенъ? Источникъ этого понятія, согласно его истолкованію «Критики чистаго разума», заключается въ томъ, что мы мыслимъ не только отдѣльные предметы опыта, т.-е. отдѣльныя вещи, но и самъ опытъ, какъ цѣлое, причемъ онъ становится предметомъ нашего мышленія. Но существуетъ громадное различіе между отдѣльными предметами опыта и самимъ опытомъ, какъ предметомъ. «Для отдѣльнаго предмета категорія должна сочетаться съ формами чистаго нагляднаго представленія, которыя однако въ концѣ концовъ суть и остаются математическими. Поэтому самъ опытъ или природа, правда, мыслимъ, какъ предметъ, но не познаваемъ, такъ какъ онъ не можетъ и не долженъ стать явленіемъ, стать проблемою математическаго нагляднаго представленія, въ противномъ случаѣ онъ сдѣлался бы предметомъ опыта вмѣсто того, чтобы представлять собою самъ опытъ, какъ предметъ». «Поэтому вещь въ себѣ нельзя мыслить, какъ пред-

---

[1]) Стр. 144—156.
[2]) Стр. 246.
[3]) Стр. 323.

метъ на подобіе тѣхъ предметовъ, которые формируются категоріею въ наглядномъ представленіи; въ самомъ дѣлѣ, хотя категоріи во всей ихъ совокупности стоятъ къ услугамъ этого своеобразнаго предмета, но наглядно онъ не представимъ, и потому вещь въ себѣ никогда не можетъ стать предметомъ. Тѣмъ не менѣе вещь въ себѣ есть своего рода вещь, слѣдовательно, повидимому, также предметъ. Такимъ образомъ, можно сказать, что существуетъ вещь, которая не представима наглядно, а только мыслима, которая осуществляетъ свое значеніе своими услугами, какъ понятіе. Таково значеніе вещи въ себѣ, какъ идеи» [1]).

Проще можно выразить эти мысли такъ. «Когда мы мыслимъ «весь объемъ и всю связь нашихъ возможныхъ воспріятій», что не можетъ быть представлено наглядно, то для насъ возникаетъ вещь въ себѣ, какъ содержащая и обозначающая этотъ объемъ и эту связь» [2]). «Такимъ образомъ вещь въ себѣ есть совокупность научныхъ знаній» [3]). Но эта совокупность никогда не осуществлена, она всегда есть безконечная цѣль, къ которой мы стремимся. Поэтому вещь въ себѣ есть «задача» [4]).

Но даже и каждый отдѣльный предметъ изслѣдованія неисчерпаемъ. Поэтому, «также и для каждаго отдѣльнаго вопроса можно разсматривать вещь въ себѣ, какъ задачу, можно разсматривать задачу, какъ неизвѣстную вещь въ себѣ, какъ знакъ вопроса». «Все наше знаніе отрывочно; лишь вещь въ себѣ есть цѣлое, такъ какъ задача изслѣдованія безконечна» [5]).

Идея вещи въ себѣ, какъ безусловнаго единства опыта, какъ системы опыта, играетъ роль регулятивнаго принципа, сообразно которому примѣненіе разсудка должно быть сдѣлано согласнымъ само съ собою. Слѣдовательно, идея вещи въ себѣ есть «принципъ цѣли, который становится плодотвор-

---

[1]) Тамъ же стр. 504 с.
[2]) Тамъ же стр. 518.
[3]) Стр. 519, разрядка наша.
[4]) Стр. 519.
[5]) Стр. 520.

нымъ, какъ идея безусловнаго или идея абсолютной цѣлостности условій» [1]).

Эта идея можетъ быть названа также пограничнымъ понятіемъ, такъ какъ она ограничиваетъ механистическое естествознаніе и открываетъ поле для изслѣдованій описательнаго естествознанія [2]), именно біологіи, изучающей «формы природы». Въ самомъ дѣлѣ, «въ механическомъ разсмотрѣніи цѣлое есть только продуктъ слагаемыхъ величинъ. То же, что мы разумѣемъ подъ формою природы, притязаетъ на большее. Въ формѣ природы цѣлое частей и условій мыслится не только, какъ продуктъ ихъ, но и какъ факторъ». «Такую самостоятельную цѣнность имѣетъ только индивидуумъ. Но таковой есть всегда организмъ. Организмъ есть форма природы, которая должна имѣть значеніе, какъ естественная цѣль», подъ естественною же цѣлью (Naturzweck) Кантъ разумѣетъ вещь, которая сама для себя служитъ причиною и дѣйствіемъ [3]).

То же самое необходимо сказать и о цѣломъ опытѣ. Хотя отдѣльные предметы опыта и могутъ быть мыслимы согласно принципамъ механистическаго естествознанія, но самъ опытъ, какъ систематическое единство, есть проблема, неразрѣшимая посредствомъ принциповъ механики [4]). Для разрѣшенія ея необходимо прибѣгнуть къ идеѣ цѣли, т.-е. понимать природу не какъ продуктъ механическаго взаимодѣйствія частей.

Вводя принципъ цѣли въ біологію и въ ученіе объ опытѣ, какъ цѣломъ, Когенъ хочетъ, иными словами, указать на то, что, съ одной стороны, организмы, а съ другой стороны, и система природы, какъ система опыта, есть органическое, а не механическое единство [5]).

Необходимо, однако, имѣть въ виду тѣ оговорки, которыя дѣлаетъ Когенъ вслѣдъ за Кантомъ, вводя это понятіе. Какъ идеи разума Канта [6]), идея цѣли есть только регулятивный, эвристическій принципъ при изслѣдованіи законовъ природы,

---

[1]) Стр. 525.
[2]) Стр. 511 с.
[3]) Тамъ же стр. 564.
[4]) Стр. 511 с.
[5]) См. объ этихъ понятіяхъ выше стр. 7.
[6]) См. выше стр. 187 с.

не имѣющій права нарушать или отмѣнять принципы механистическаго естествознанія [1]).

Итакъ, понятіе вещи въ себѣ оказалось весьма сложнымъ и многостороннимъ: мыслить его это значитъ мыслить безусловное, ноуменъ, идею, пограничное понятіе, систематическое единство, регулятивный принципъ, принципъ цѣли [2]).

Основываясь на этомъ понятіи, какъ на понятіи цѣли, Когенъ обращаетъ вниманіе на то, что міровоззрѣніе кантіанца не ограничивается сферою естествознанія, а даетъ мѣсто также системѣ нравственныхъ убѣжденій, которая основывается на достовѣрности иного типа, чѣмъ естественно-научная, и въ составъ которой входятъ такія понятія, какъ личность и свобода [3]).

Теперь слѣдуетъ поставить вопросъ, достигнулъ ли Когенъ поставленной имъ цѣли, удалось ли ему путемъ трансцендентально-логическаго истолкованія критицизма Канта выразить эту теорію въ формѣ, свободной отъ психологизма и генетизма.

Когенъ правъ въ томъ, что теорія знанія должна основываться только на анализѣ состава сознанія, что роль ея ограничивается открытіемъ элементовъ сознанія, необходимыхъ для истиннаго знанія о предметѣ, и выясненіемъ ихъ значенія для научнаго знанія. Но при этомъ необходимо прибавить, что психологизмъ будетъ дѣйствительно устраненъ лишь въ томъ случаѣ, если анализъ сознанія покажетъ, что въ составѣ его есть непсихическіе (или не необходимо психическіе) элементы, подчиненные непсихологическимъ или болѣе общимъ, чѣмъ психологическіе, законамъ, и что эти элементы съ ихъ непсихологическою закономѣрностью именно и составляютъ объективную сторону знанія. Точно такъ же генетизмъ будетъ устраненъ лишь при томъ условіи, если описанное гносеологомъ строеніе сознанія дѣйствительно таково, что генезисъ знанія не имѣетъ значенія для истинности знанія. Въ противномъ случаѣ гносеологъ, на каждомъ шагу подчеркивая, что онъ говоритъ лишь о значеніи элементовъ сознанія для науки,

---

[1]) Тамъ же стр. 565—569.

[2]) См. стр. 512, 551.

[3]) Стр. 54—66, 599—601, см. также стр. 616.

на дѣлѣ только замалчиваетъ психологическую или генетическую основу своей теоріи и этимъ только затемняетъ свое изложеніе, въ основѣ котораго все же сохраняется психологизмъ и генетизмъ.

Въ самомъ дѣлѣ, Когенъ, слѣдуя Канту, въ сочиненіи «Kants Theorie der Erfahrung» держится стараго ученія о сознаніи, неизбѣжно приводящаго къ психологизму: онъ понимаетъ сознаніе, какъ совокупность психическихъ состояній познающаго индивидуума. Онъ не устаетъ повторять, что все знаніе и весь составъ сознанія слагается изъ психическихъ элементовъ, что даже и внѣшній опытъ состоитъ изъ внутреннихъ процессовъ и, напр., пространство есть средство представлять содержаніе сознанія, какъ внѣшнее [1]), причемъ само это средство есть «субъективное внѣшнее представленіе» [2]).

Если все знаніе состоитъ изъ психическаго субъективнаго матеріала и если оно достигаетъ всѣхъ цѣлей психическими субъективными средствами, то очевидно, что все оно должно быть подчинено законамъ психологіи, и избѣжать психологизма въ теоріи знанія невозможно.

Когенъ полагаетъ, что критицизмъ Канта можетъ быть выраженъ въ формѣ, очищенной отъ психологизма, потому, что критицизмъ разсматриваетъ только элементы сознанія, необходимые для созиданія науки, а не для личной жизни, и притомъ не со стороны ихъ происхожденія, а только со стороны ихъ значенія для науки. Но защищать теорію знанія отъ психологизма такимъ образомъ, это равносильно тому, какъ если бы кто-либо, развивая ученіе о значеніи процессовъ припоминанія и запоминанія для обученія, сталъ бы утверждать, что это ученіе построено не на законахъ психологіи. Неудивительно поэтому, что попытки Когена отгородить теорію знанія отъ психологіи иногда имѣютъ явно характеръ чисто внѣшняго разграниченія. Такъ, напр., говоря о категоріальныхъ синтезахъ, онъ замѣчаетъ: «соединенія суть акты, а не влеченія (Thaten, nicht Triebe), „первоначально порожденныя понятія“, а не „прирожденные задатки“. Соединенія представляютъ собою

[1]) Стр. 203.
[2]) Стр. 177.

задачу и осуществленіе категорій въ трансцендентальномъ значеніи для единства опыта; ихъ не слѣдуетъ понимать, какъ своего рода клѣточки въ организаціи духа“ [1]). Какъ будто то, что не есть «влеченіе», «прирожденный задатокъ» или «клѣточка въ организаціи духа», тѣмъ самымъ уже выведено изъ области психологіи!

Ученія о сознаніи, какъ совокупности субъективныхъ психическихъ состояній, встрѣчаются обыкновенно у тѣхъ философовъ, которые не различаютъ или, по крайней мѣрѣ, не достаточно обособляютъ актъ сознанія и содержаніе сознанія [2]), т.-е. сознаваніе и сознаваемое. Кантъ, а вмѣстѣ съ нимъ и Когенъ въ «Kants Theorie der Erfahrung», полагаютъ, что акты сознанія познающаго существа создаютъ объективное знаніе; поэтому они приходятъ къ ученію о томъ, что единство сознанія есть источникъ единства опыта; изъ единства сознаванія они выводятъ единство сознаваемаго и считаютъ главнымъ факторомъ истиннаго знанія трансцендентальное единство апперцепціи. Отсюда неизбѣжно является въ теоріи знанія антропоцентризмъ и субъективизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, Когенъ вслѣдъ за Кантомъ говоритъ, что апріорное знаніе возможно только въ томъ случаѣ, «„если мы влагаемъ его изъ насъ“ въ вещи. Только на этомъ пути, по крайней мѣрѣ, не „безсмысленно“ желаніе достигнуть строгой необходимости и неограниченной всеобщности» [3]). Иными словами, всеобщность и необходимость сужденія, согласно этой теоріи, возможна лишь въ томъ случаѣ, если объективныя связи, выражаемыя сужденіемъ, созданы самимъ единствомъ сознанія. Какъ указано выше, важнѣйшія понятія—реальность, субстанціальность, существованіе—Когенъ считаетъ не предикатами природы, а рычагами духа изслѣдователя [4]). Идеи онъ разсматриваетъ, какъ самочинно избранные исходные пункты научнаго знанія, достовѣрность которыхъ опредѣляется плодотворностью примѣненія, и въ качествѣ примѣра ссылается на ма-

---

[1]) Стр. 272.

[2]) См. объ этомъ выше стр. 41—44 и ниже въ изложеніи интуитивизма.

[3]) Cohen, стр. 216.

[4]) Стр. 501.

тематику [1]). «Что мы должны имѣть законы, поскольку хотимъ имѣть науку, эту простую мысль означаетъ единство сознанія. Что мы должны имѣть законъ субстанціальности и законъ причинности, поскольку хотимъ имѣть математическое естествознаніе, этому учитъ трансцендентальная дедукція, которая такимъ образомъ коренится въ требованіи: создавайте законы (macht Gesetze!)» [2]).

Гносеологъ, полагающій, что научное знаніе создается «рычагами духа изслѣдователя» и строится все только изъ психическихъ процессовъ, никакъ не можетъ обойтись, съ одной стороны, безъ ученія о прирожденныхъ свойствахъ сознанія, а, съ другой стороны, безъ ссылки на «аффицирующія» вещи въ себѣ, такъ какъ немыслимо, чтобы духъ изслѣдователя самъ порождалъ и идеи, и все конкретное содержаніе опыта, къ которому онѣ примѣняются. Теорія Канта при психологистически-феноменалистическомъ истолкованіи ея дѣлаетъ эти ссылки; правда, вслѣдствіе этого она запутывается въ противорѣчія, но зато въ ней понятно, почему она считаетъ сознаніе состоящимъ только изъ психическихъ состояній познающаго индивидуума, почему она считаетъ все содержаніе опыта состоящимъ изъ чувственныхъ данныхъ, какъ «необъединеннаго многообразія» и т. п. У Когена всѣ эти представленія о строеніи сознанія сохраняются, но такъ какъ онъ умалчиваетъ объ аффицированіи, то представляется совершенно непонятнымъ, почему составъ сознанія таковъ, какимъ онъ его изображаетъ. Въ дѣйствительности, какъ это будетъ показано ниже, есть основаніе думать, что сознаніе имѣетъ совершенно иное строеніе, и представленіе Канта о немъ основывается не на анализѣ и описаніи фактическаго состава его, а на предпосылкѣ о возникновеніи содержаній сознанія вслѣдствіе причиннаго воздѣйствія (аффицированія) вещей на душу. Поэтому въ изложеніи Когена, сохраняющаго кантовское ученіе о составѣ сознанія, но желающаго устранить ученіе объ аффицированіи, какъ воздѣйствіи вещей въ себѣ на душу, истолкованіе понятія аффицированія приводитъ къ чрезвычайнымъ затрудне-

[1]) Стр. 15.
[2]) Стр. 591.

ніямъ, а ученіе о прирожденности апріорныхъ элементовъ даже и вполнѣ, можно сказать, сохранено. Вся теорія Канта занята, по словамъ Когена, разрѣшеніемъ «круга», состоящаго въ томъ, что предметъ наглядно представляется нами, потому что онъ намъ данъ, и въ свою очередь данъ намъ только потому, что онъ наглядно представляется нами. Чтобы избѣжать этого круга, говоритъ Когенъ, «мы скажемъ вмѣстѣ съ Кантомъ: данность предмета возможна только вслѣдствіе того, что онъ «извѣстнымъ образомъ аффицируетъ душу"» [1]). Файингеръ справедливо замѣчаетъ по этому поводу, что совершенно непонятно, какъ можетъ быть устраненъ этотъ кругъ, если подъ аффицирующими душу объектами разумѣть явленія, обусловленныя въ свою очередь тою же душою [2]).

Что же касается апріорныхъ элементовъ сознанія, Когенъ борется только противъ мысли, что это «задатки», «органы» или готовыя, до всякаго опыта существующія въ душѣ формы, какъ бы ожидающія эмпирическаго содержанія, чтобы принять его въ себя, но онъ самъ признаетъ ихъ «первоначальными», ни изъ какихъ другихъ содержаній не производными элементами сознанія. Но бо̀льшаго, кромѣ признанія первоначальными этихъ элементовъ сознанія, вовсе и не нужно для того, чтобы назвать ихъ прирожденными. Къ тому же, какъ остроумно замѣчаетъ Файингеръ, сколько бы Когенъ не настаивалъ на томъ, что это формирующіе процессы въ сознаніи, а не формы, какъ готовые воспріемники содержанія, все же такая «чеканка» (Gepräge) явленій предполагаетъ также существованіе чекана (Prägestock) [3]), какъ это отмѣтилъ и самъ Кантъ въ своей цитированной выше статьѣ [4]).

Тѣмъ не менѣе заслуги Когена въ изложеніи и истолкованіи Канта велики. Онъ яснѣе, чѣмъ это сдѣлано Кантомъ, выдвинулъ идеалъ теоріи знанія, отличающейся отъ психологіи знанія и по предмету, и по методу изслѣдованія. Но мы полагаемъ, что подвинуться впередъ въ развитіи такой теоріи

---

[1]) Стр. 108.

[2]) Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reiner Vernunft, II т., стр. 50 с.

[3]) Тамъ же, стр. 81 с.

[4]) См. выше, стр. 202 с.

знанія можно не иначе, какъ оставивъ старыя представленія о строеніи сознанія и выработавъ новое понятіе сознанія, основываясь на анализѣ фактовъ сознанія, не сбиваемомъ съ пути предразсудками, ведущими къ гносеологическому индивидуализму. Попытки выработать такое новое понятіе сознанія встрѣчаются въ большомъ количествѣ въ современной гносеологической и психологической литературѣ. Онѣ будутъ подробно изложены нами въ сочиненіи «Современныя теоріи знанія». Здѣсь же во «Введеніи» мы изложимъ только одну изъ нихъ, въ результатѣ которой является направленіе въ теоріи знанія, называемое нами интуитивизмомъ.

В. Интуитивизмъ.

1. *Основныя положенія интуитивизма.*

Въ основѣ индивидуалистическихъ теорій знанія лежитъ, какъ мы видѣли, представленіе о разобщенности между «я» и внѣшнимъ міромъ. Внѣшній міръ и «я» могутъ вступить въ связь, согласно этимъ теоріямъ, только путемъ причиннаго воздѣйствія другъ на друга, весь составъ знанія о внѣшнемъ мірѣ складывается изъ психическихъ состояній самого познающаго индивидуума и представляетъ собою только символъ или, въ лучшемъ случаѣ, копію познаваемаго предмета. Это значитъ, что согласно этимъ теоріямъ есть расколъ между знаніемъ и бытіемъ, допущеніе котораго приводитъ въ теоріи знанія къ безвыходнымъ затрудненіямъ и противорѣчіямъ. Полагая, что сознаніе есть совокупность психическихъ состояній индивидуума, онѣ приходятъ къ психологизму и генетизму со всѣми гибельными для ученія объ истинѣ послѣдствіями ихъ.

Чтобы избѣжать этихъ недостатковъ, теорія знанія должна, не опираясь ни на какія предвзятыя ученія объ отношеніи между я и міромъ, начинать просто съ анализа состава сознанія и точнаго описанія элементовъ и отношеній, которые найдутся въ немъ. Кантъ поставилъ себѣ задачу пойти по этому пути, но не выполнилъ ея, потому что подъ вліяніемъ привычекъ, усвоенныхъ отъ предшественниковъ, подошелъ къ

сознанію съ убѣжденіемъ, будто оно не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ совокупностью психическихъ состояній индивидуума.

Отбросимъ дѣйствительно всѣ предвзятыя представленія о мірѣ, душѣ, тѣлѣ человѣка и т. п. и сосредоточимся на разсмотрѣніи фактическаго состава такихъ проявленій сознанія, которыя выражаются словами «я радуюсь», «я хочу слушать музыку», «я вижу звѣзды на небѣ», «я ощупываю что-то жесткое», «я знаю, что $2 \times 2 = 4$». Сознаваемое въ приведенныхъ примѣрахъ—чувствуемая радость, желаемое слушаніе музыки, видимыя звѣзды и т. п.—крайне различно, но во всѣхъ этихъ случаяхъ это есть нѣчто находящееся въ нѣкоторомъ особомъ отношеніи къ я; это отношеніе нельзя описать или опредѣлить путемъ разложенія его на элементы, такъ какъ оно просто и первоначально; можно только намекнуть на это отношеніе съ помощью слѣдующаго образнаго выраженія, котораго не слѣдуетъ понимать буквально: въ область сознанія входитъ все то, чѣмъ я «обладаетъ».

Если условиться называть то, чѣмъ я «обладаетъ» (радость, желаніе, видимыя звѣзды и т. п.) словомъ содержаніе сознанія, то составъ сознанія можно будетъ описать слѣдующимъ образомъ: всякій фактъ сознанія есть нѣчто, по крайней мѣрѣ, трехчленное, именно всякій такой фактъ возможенъ не иначе, какъ тамъ, гдѣ есть 1) я, 2) содержаніе (любое нѣчто) и 3) отношеніе «обладанія» между я и содержаніемъ. Благодаря этому отношенію между я и содержаніемъ (любымъ «нѣчто») можно сказать, что я есть сознающее, а содержаніе—сознаваемое. Любое «нѣчто», даже и такое, какъ паденіе звѣзды или твердость желѣза, становится содержаніемъ моего сознанія, благодаря тому, что я вступаю къ нему въ отношеніе сознаванія. Для того, чтобы было сознаніе, необходима только наличность такого отношенія и вовсе не важно, каковы именно свойства того содержанія (того «нѣчто»), къ которому я проявляетъ это отношеніе: нельзя привести никакихъ разумныхъ доводовъ, которые бы устанавливали, что сознаваемое, т.-е. содержаніе сознанія непремѣнно должно быть психическимъ состояніемъ сознающаго индивидуума. Ничто, кромѣ традиціонныхъ предразсудковъ, повидимому не

мѣшаетъ тому, чтобы физическое явленіе, принадлежащее къ составу транссубъективнаго міра, пріобщалось къ области моего сознанія на то время, пока я на немъ сосредоточиваю свое вниманіе. Такъ, напр., движеніе маятника есть непсихическое явленіе, принадлежащее къ области транссубъективнаго міра, и тѣмъ не менѣе нетрудно представить себѣ, что оно въ моментъ воспріятія становится сознаваемымъ мною.

Строго говоря, мы забѣжали впередъ съ цѣлью сдѣлать болѣе яснымъ различіе между отстаиваемымъ нами ученіемъ о строеніи сознанія и традиціоннымъ ученіемъ. На дѣлѣ мы не имѣемъ еще права называть одни содержанія психическими, а другія физическими, одни субъективными, а другія транссубъективными. Мы только указали на тотъ неоспоримый фактъ, что содержанія сознанія могутъ быть безконечно различными, напр., настолько отличающимися другъ отъ друга, какъ «моя радость» и наблюдаемое мною «движеніе маятника». Теперь мы должны впервые выработать понятіе психическихъ и непсихическихъ элементовъ міра, а также «внутренняго» и «внѣшняго» міра (субъективнаго и транссубъективнаго). Сдѣлать это можно не иначе, какъ опираясь на различія между элементами, найденными путемъ анализа состава сознанія.

Прежде всего обратимъ вниманіе на слѣдующее обстоятельство. Сознаніе, какъ сказано выше, есть совокупность всѣхъ тѣхъ содержаній, къ которымъ я находится въ особомъ отношеніи, образно выразимомъ словомъ «обладаніе». Это «обладаніе» распадается на два вида, рѣзко отличающіеся другъ отъ друга: одни содержанія сознанія непосредственно испытываются, какъ проявленія моего я (радость, желаніе и т. п.); наоборотъ, другія содержанія сознанія (наблюдаемый «голубой» цвѣтъ неба, «твердость» желѣза, «колебаніе маятника» и т. п.) непосредственно испытываются, какъ что то чуждое моему *я*, они входятъ въ сферу моего сознанія только, какъ «данное мнѣ», только постольку, поскольку я на нихъ направляю свое вниманіе, поскольку я «имѣю ихъ въ виду». Первыя содержанія всегда безъ всякаго спора признаются психическими и принадлежащими къ внутреннему міру субъекта; наоборотъ, вторыя содержанія непосредственно, безъ помощи всякихъ тео-

рій разсматриваются, какъ внѣшній (транссубъективный) міръ, подобно тому, какъ это дѣлаетъ наивный реализмъ, и только подъ вліяніемъ теорій физики, физіологіи, психологіи и метафизики, въ особенности, какъ это было указано выше, подъ вліяніемъ своеобразнаго понятія субстанціи [1]) духа или тѣла, мы начинаемъ утверждать, будто и эти содержанія сознанія суть психическія (какъ радость или желаніе) и будто и они принадлежатъ къ внутреннему міру, такъ что внѣшній міръ оказывается «не даннымъ мнѣ» въ сознаніи ни на одно мгновеніе, совершенно и навсегда трансцендентнымъ въ отношеніи къ моему сознанію. Отсюда, какъ извѣстно изъ предъидущаго, являются неразрѣшимыя противорѣчія и затрудненія въ теоріи знанія. Кто усмотрѣлъ эти противорѣчія и пережилъ эти затрудненія, тотъ долженъ испытывать чувство огромнаго облегченія, замѣтивъ, что они вызваны не самимъ содержаніемъ фактовъ, а являются слѣдствіемъ насильственнаго субъективированія второй группы содержаній сознанія, насильственнаго истолкованія ихъ, какъ внутреннихъ психическихъ состояній. Основаніемъ для этого истолкованія служитъ ложная теорія, будто я и внѣшній міръ могутъ вступать въ общеніе другъ съ другомъ не иначе, какъ путемъ причиннаго воздѣйствія другъ на друга, напр, путемъ толчковъ и давленій другъ на друга. Стоитъ освободиться отъ этого предразсудка, чтобы тотчасъ же усмотрѣть, что нѣтъ достаточныхъ основаній для борьбы съ первичною склонностью человѣческаго ума считать вторую группу содержаній сознанія самимъ транссубъективнымъ міромъ. Итакъ, слѣдуя за указаніями непосредственнаго опыта, назовемъ первую группу содержаній сознанія «моими» состояніями сознанія, а вторую—«данными мнѣ» состояніями сознанія и будемъ относить къ области своего внутренняго психическаго міра только тѣ состоянія, которыя непосредственно испытываются мною, какъ «мои», всѣ же остальныя состоянія будемъ разсматривать, какъ подлинно самъ транссубъективный міръ [2]).

---

[1]) См. выше, стр. 54—58.

[2]) Подробнѣе этотъ вопросъ изложенъ въ моемъ соч. „Обоснованіе интуитивизма", гл. III (II. Я и не-я. III. Составъ воспріятій внѣшняго

Необходимо замѣтить, что «мои» состоянія (радость, желаніе) также могутъ стать предметомъ моего вниманія, «имѣнія въ виду»; въ такомъ случаѣ они двояко связаны съ моимъ *я* въ двухъ различныхъ отношеніяхъ: какъ «мои» (въ смыслѣ «моего состоянія») и какъ «данныя мнѣ» для наблюденія.

Для теоріи знанія особенно важенъ второй видъ «обладанія» чѣмъ-либо въ сознаніи. Здѣсь отношеніе между *я* и какимъ-либо содержаніемъ міра возникаетъ путемъ направленія вниманія на это содержаніе, причемъ совершенно безразлично, есть ли это содержаніе психическое явленіе или нѣтъ, а также принадлежитъ ли оно къ субъективному міру (къ области психической жизни индивидуума) или къ области транссубъективнаго міра. Это своеобразное отношеніе между *я* и частью міра, устанавливающееся благодаря вниманію и приводящее къ тому, что часть міра становится «данною для меня», мы называемъ словами созерцаніе, или непосредственное воспріятіе, или интуиція, или же, во избѣжаніе неправильныхъ толкованій, основанныхъ на историческихъ воспоминаніяхъ, связанныхъ съ предыдущими терминами, словомъ — гносеологическая координація между субъектомъ и объектомъ. Направленіе въ теоріи знанія, основанное на ученіи о такомъ отношеніи между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ, мы называемъ интуитивизмомъ, а также универсалистическимъ эмпиризмомъ (въ противоположность индивидуалистическому эмпиризму Локка, Юма и т. п.).

Гносеологическая координація между субъектомъ и объектомъ, отношеніе между ними, состоящее въ томъ, что я созерцаетъ объекты, очевидно, имѣетъ непричинный характеръ, т.-е. оно не состоитъ въ воздѣйствіи міра на *я* или наоборотъ. Поэтому ученый, привыкшій разсматривать только тѣ отношенія, которыя устаповлены физикою, химіею, физіологіею и въ особенности тѣ отношенія, которыя стоятъ на первомъ планѣ въ чисто механистическомъ матеріалистическомъ міро-

---

міра. IV. Недостатки ученій о я, какъ о духовно-тѣлесной индивидуальности) стр. 68—93, 2 изд. 1908.

Основы системы психологіи, получающейся при такомъ ученіи о строеніи сознанія, изложены въ моемъ соч. „Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма“, 2 изд. 1911.

воззрѣніи, именно отношенія толчка и давленія между частицами матеріи, не замѣчаетъ указаннаго нами вида отношеній, лежащаго въ основѣ всѣхъ познавательныхъ процессовъ, и съ трудомъ способенъ усвоить изложенное ученіе о строеніи сознанія.

Слово координація для обозначенія этого отношенія удобно тѣмъ, что оно подчеркиваетъ отсутствіе подчиненія (субординаціи) между содержаніемъ субъекта и объекта, которое допускаютъ въ двухъ противоположныхъ формахъ индивидуалистическій эмпиризмъ Локка и критицизмъ Канта, поскольку, по Локку, объектъ есть причина возникновенія ощущеній въ душѣ познающаго субъекта, а по Канту, наоборотъ, объектъ создается познавательною дѣятельностью субъекта.

Безъ допущенія такого отношенія, какъ координація между субъектомъ и объектомъ, по крайней мѣрѣ для какого-либо вида знанія, не можетъ обойтись ни одна теорія знанія, но онѣ, обыкновенно, не высказываютъ этого допущенія въ отчетливой формѣ. Такъ, напр., и эмпиризмъ Локка, и раціонализмъ Декарта не допускаютъ подобнаго отношенія между субъектомъ и объектомъ только до тѣхъ поръ, пока они говорятъ о познаваніи нами внѣшняго міра; но какъ только вопросъ касается данныхъ внутренняго опыта, они считаютъ вполнѣ понятнымъ и очевиднымъ, что я наблюдаетъ свои состоянія въ подлинникѣ (напр., радость не въ видѣ символа или копіи радости, а въ видѣ самой переживаемой радости и т. п.), т.-е. допускаютъ, не выражая этого въ отчетливыхъ понятіяхъ, координацію между познающимъ я и познаваемымъ объектомъ (радостью того же я), полагаютъ, что я созерцаетъ (воспринимаетъ) непосредственно свои состоянія. Согласно этимъ теоріямъ не только знаніе о моей радости, но и знаніе о моемъ ощущеніи краснаго цвѣта, поскольку я хочу познать не внѣшній міръ, а самое свое ощущеніе краснаго, относится къ области внутренняго опыта и совершается въ формѣ непосредственнаго созерцанія, непосредственнаго воспріятія.

Даже и критицизмъ не можетъ, какъ мы полагаемъ, обойтись безъ допущенія знанія, достигаемаго путемъ созерцанія. Правда, говоря о внутреннемъ опытѣ, Кантъ утверждаетъ, что и себя, какъ и внѣшній міръ, мы знаемъ лишь такъ, какъ

мы являемся себѣ. Но теперь, если мы пойдемъ дальше и зададимъ сторонникy критицизма вопросъ, какъ онъ познаетъ само свое знаніе, напр., формы знанія, категорію причинности и т. п., которыя описаны въ «Критикѣ чистаго разума», то ему придется признать, что по крайней мѣрѣ въ этомъ случаѣ онъ созерцаетъ объектъ своего изученія, воспринимаетъ и описываетъ его непосредственно такъ, какъ онъ есть въ процессѣ знанія.

Интуитивизмъ гораздо шире пользуется ученіемъ о непосредственномъ воспріятіи, чѣмъ это дѣлаетъ, напр., эмпиризмъ Локка: согласно интуитивизму нѣтъ разницы между знаніемъ о внутреннемъ мірѣ и знаніемъ о внѣшнемъ мірѣ: и то, и другое основывается на непосредственномъ воспріятіи (созерцаніи, интуиціи).

Такъ какъ «данность» части міра «мнѣ» осуществляется путемъ созерцанія (гносеологической координаціи), т.-е. безъ посредства причиннаго взаимодѣйствія между субъектомъ и объектомъ, то отпадаютъ основанія утверждать, будто всякое содержаніе знанія должно быть чувственнымъ, будто оно должно непремѣнно состоять изъ ощущеній. Пространство, время, движеніе и т. п. могутъ быть разсматриваемы, согласно этой теоріи, какъ нечувственные и тѣмъ не менѣе данные для созерцанія элементы самого транссубъективнаго (напр., матеріальнаго) міра, ни въ какомъ смыслѣ не производные изъ осязательныхъ, моторныхъ и зрительныхъ ощущеній, хотя и воспринимаемые вмѣстѣ съ ними. Но важнѣе всего то, что при этомъ отпадаютъ основанія, заставлявшія эмпиристовъ, а также Канта отрицать данность въ опытѣ отношеній (связей, соединеній и т. п.), напр., отношенія причинности [1]). Коротко говоря, согласно этой теоріи нечувственное вовсе не есть сверхъопытное.

Ученіе о томъ, что содержанія сознанія, испытываемыя мною лишь какъ «данныя мнѣ» для созерцанія (а не какъ проявленія моего я, созерцаемыя мною), принадлежатъ къ составу самого транссубъективнаго міра, можетъ вызвать рядъ сомнѣній. Въ самомъ дѣлѣ, звуки, цвѣта и т. п., что касается

[1]) См. схему въ изложеніи теоріи Юма, выше стр. 72.

содержанія этихъ ощущеній, а не дѣятельности вниманія и т. п., направленной на нихъ, всѣми испытываются, какъ «данныя», а не «мои» состоянія. Отсюда слѣдуетъ, по теоріи интуитивизма, что звуки, цвѣта и т. п., такъ называемыя чувственныя качества вещей, не суть психическія состоянія познающаго я, но принадлежатъ къ транссубъективному міру. Не значитъ ли это, что интуитивизмъ оставляетъ безъ вниманія всѣ установленные физіологіею органовъ чувствъ факты, доказывающіе зависимость ощущеній отъ строенія и состоянія органовъ чувствъ и нервной системы познающаго субъекта, факты, приводящіе, повидимому, къ полному крушенію наивнаго реализма? [1]).

На это нужно отвѣтить, что факты, установленные физіологіею, мы признаемъ, однако истолкованіе даемъ имъ иное, чѣмъ общепринятое. Въ тѣхъ случаяхъ, когда зависимость ощущенія отъ состояній тѣла познающаго субъекта такова, что чувственное качество не можетъ быть понято, какъ принадлежащее вещи, находящейся внѣ моего тѣла, изъ этого вовсе еще не слѣдуетъ, будто содержаніе ощущенія есть «мое» психическое состояніе, т.-е. состояніе моего я. Мы ошибочно воображаемъ, будто передъ нами стоятъ лишь двѣ возможности: ощущеніе есть или свойство познаваемой вещи, или состояніе моего я. На дѣлѣ есть еще одно рѣшеніе вопроса, и оно болѣе соотвѣтствуетъ фактамъ, устанавливаемымъ физіологіею. Именно можно предположить, что ощущеніе не есть свойство познаваемой вещи, но въ то же время оно не есть и мое субъективное состояніе, а представляетъ собою состояніе какой-либо вещи, служащей въ актѣ воспріятія посредникомъ между мною и познаваемымъ объектомъ. Напр., цвѣта, звуки, вкусы, запахи могли бы быть состояніями какихъ-либо низшихъ центровъ нервной системы, — состояніями, которыя развиваются въ этихъ центрахъ подъ вліяніемъ воздѣйствія извнѣ и воспринимаются мною непосредственно, т.-е. существуютъ въ моемъ знаніи такъ, какъ они существуютъ въ этихъ низшихъ центрахъ [2]). Такія ощущенія все же принадле-

[1]) См. перечисленіе этихъ фактовъ выше, глава II, «Наивный реализмъ» стр. 48–51.

[2]) Н. Лосскій. Обоснованіе интуитивизма, 2 изд.,стр. 14.

жатъ къ міру не-я, такъ какъ тѣло познающаго субъекта относится къ транссубъективному міру, хотя и составляетъ ближайшую къ я часть окружающей его среды (конечно, здѣсь подразумѣвается не пространственная близость, а близость въ смыслѣ обилія и интенсивности взаимодѣйствій) [1]).

Въ «Обоснованіи интуитивизма» эта мысль выражена такъ: «ощущенія принадлежатъ къ міру не-я, но въ отношеніи къ познающему субъекту это его внутритѣлесный, а не внѣтѣлесный транссубъективный міръ. Такимъ образомъ оказывается, что противоположныя ученія о субъективности ощущеній и объ ихъ внѣтѣлесной транссубъективности (наивный реализмъ) заключаетъ въ себѣ каждое и долю истины и долю лжи. Правъ тотъ, кто относитъ ощущеніе къ внѣшнему міру, однако правъ и тотъ, кто утверждаетъ, что ощущеніе не есть свойство воспринимаемаго внѣтѣлеснаго объекта» [2]).

Однако не всегда содержаніе ощущеній слѣдуетъ считать результатомъ внутритѣлеснаго процесса. Въ виду сходства тѣла человѣка съ другими, даже и не организованными тѣлами нельзя не признать, что многіе внутритѣлесные процессы совершаются также и внѣ человѣческаго тѣла. Даже и это признаніе нѣкоторыхъ содержаній ощущеній за транссубъективныя внѣтѣлесныя нисколько не вступаетъ въ противорѣчіе съ фактами, установленными физіологіею органовъ чувствъ. Такъ, напр., когда различныя раздраженія x, y, z (электрическій токъ, свѣтовой лучъ, механическое давленіе) дѣйствуютъ на органъ чувствъ и при этомъ субъектъ воспринимаетъ одинаковое ощущеніе a, этотъ фактъ вовсе еще не служитъ доказательствомъ того, что a есть внутритѣлесный процессъ, а тѣмъ менѣе доказательствомъ того, что a есть состояніе познающаго *я*. Въ самомъ дѣлѣ, транссубъективныя внѣтѣлесныя раздраженія x, y, z (электрическій токъ, свѣтовой лучъ, механическое давленіе) сложны и возможно, что всѣ они содержатъ въ своемъ составѣ одинаковый элементъ a ($x=abc$; $y=ade$; $z=afg$),

---

[1]) Соображенія противъ ученія о томъ, что подъ я слѣдуетъ разумѣть психо-физическое цѣлое см. въ «Обоснованіи интуитивизма», гл. III, 4. «Недостатки ученія о я, какъ духовно-тѣлесной индивидуальности», стр. 82—93.

[2]) Стр. 78, см. вообще стр. 78 - 82.

который и служитъ предметомъ воспріятія во всѣхъ этихъ различныхъ случаяхъ.

Въ противоположныхъ случаяхъ, именно когда одно и то же раздраженіе *X* дѣйствуетъ на различные органы чувствъ и при этомъ субъектъ воспринимаетъ различныя содержанія ощущеній *a*, *b*, *c*, возможно, что дѣло обстоитъ слѣдующимъ образомъ: внѣтѣлесное транссубъективное раздраженіе *X* — сложно, оно состоитъ изъ *a*, *b*, *c* и субъектъ въ различныхъ случаяхъ воспринимаетъ разныя его стороны. Въ такихъ случаяхъ мозгъ и нервная система вовсе не творятъ воспринимаемые образы вещей, и физіологія будущаго должна построить совершенно новую гипотезу для выясненія роли нервныхъ центровъ и органовъ чувствъ въ процессѣ воспріятія [1]).

Такая гипотеза должна показать, что внѣтѣлесное *a*, не будучи продуктомъ физіологическаго процесса въ органахъ чувствъ и нервныхъ центрахъ, тѣмъ не менѣе воспринимается при соучастіи органа чувствъ и мозга. Согласно такому ученію можно сказать, что даже и, такъ называемое, чувственное воспріятіе имѣетъ нечувственный характеръ: органы чувствъ только направляютъ познающее я на воспріятіе транссубъективнаго *a*, но вовсе не являются тою средою, которая создаетъ само *a*.

Само собою разумѣется, необходимо помнить, что причинное взаимодѣйствіе между тѣломъ человѣка и внѣтѣлеснымъ предметомъ существуетъ въ случаѣ, такъ называемаго, чувственнаго воспріятія. Въ результатѣ этого взаимодѣйствія возникаютъ описанные выше внутритѣлесные процессы, воспріятіе которыхъ можетъ примѣшиваться къ воспріятію внѣтѣлеснаго предмета.

Наконецъ, весьма часто наряду съ непричинною гносеологическою координаціею субъекта и объекта (наряду съ созерцаніемъ) существуетъ еще причинное взаимодѣйствіе между

---

[1]) Современный французскій философъ А. Бергсонъ, рѣшительно отстаивающій мысль, что мозгъ не есть причина образовъ воспринимаемыхъ вещей, построилъ остроумную гипотезу относительно роли мозга при воспріятіи въ сочиненіи «Matière et mémoire» (есть русскій переводъ).

я (субъектомъ) и объектомъ, вслѣдствіе чего субъектъ переживаетъ также какое-либо субъективное состояніе (состояніе самого своего *я*), напр., чувствованіе удовлетворенія, и воспріятіе этого состоянія примѣшивается къ воспріятію предмета.

Такимъ образомъ составъ воспріятія, особенно, такъ называемаго, чувственнаго, можетъ быть весьма сложнымъ: воспріятіе можетъ содержать въ себѣ 1) внѣтѣлесные транссубъективные, 2) внутритѣлесные транссубъективные и 3) субъективные элементы.

Критики такого ученія могутъ сказать, что оно представляетъ собою возрожденіе наивнаго реализма. Въ этомъ замѣчаніи есть доля правды, отмѣченная современнымъ германскимъ философомъ В. Шуппе въ статьѣ «Die Bestätigung des naiven Realismus». Шуппе, будучи сторонникомъ возрожденія наивнаго реализма, говоритъ о современныхъ ученіяхъ, идущихъ по этому пути, что они возрождаютъ въ наивномъ реализмѣ его реализмъ, но освобождаются отъ его наивности, такъ какъ признаютъ транссубъективную реальность объекта не безотчетно, а на основаніи разработаннаго ученія о строеніи сознанія. Въ современной гносеологіи движеніе, возрождающее въ этомъ смыслѣ наивный реализмъ, чрезвычайно широко распространено и осуществляется въ самыхъ разнообразныхъ, весьма отличающихся другъ отъ друга формахъ, какъ мы постараемся это показать въ сочиненіи «Современныя теоріи знанія».

Составъ знанія при установкѣ отношенія «данности» между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ предметомъ не ограничивается перечисленными тремя элементами: я, содержаніе сознанія и гносеологическая координація между ними. Какъ уже сказано, я при этомъ обнаруживаетъ дѣятельность вниманія, т.-е. осуществляетъ нѣкоторое субъективное, индивидуально-психическое состояніе [1]). Мало того, гносеологическая координація, возникающая благодаря вниманію, есть хотя и необходимое, но вовсе еще недостаточное условіе для того,

---

[1]) Подъ словами «индивидуально-психическое состояніе» мы разумѣемъ психическое состояніе познающаго индивидуума.

чтобы содержаніе сознанія было познаннымъ. Простое «обладаніе» чѣмъ-либо въ сознаніи, простое сознаваніе, чего-либо еще не есть познаваніе [1]). Можно «имѣть» что-либо въ сознаніи (напр., переживать зависть или «утопать» въ голубомъ цвѣтѣ неба, лежа спиною на травѣ) и не отдавать себѣ отчета, что имѣешь нѣчто въ сознаніи, въ особенности не знать, каково оно. Иными словами, содержаніе сознанія можетъ быть неопознаннымъ или совсѣмъ, или, по крайней мѣрѣ, съ той стороны, о которой я не могу дать отчетъ, какова она, напр., въ томъ случаѣ, когда я знаю, что переживаю какое-то чувство, но не могу опредѣлить, есть ли это зависть или благородное негодованіе. Для того, чтобы опознать содержаніе своего сознанія познающій субъектъ долженъ осуществить, кромѣ вниманія, еще нѣкоторый актъ, именно онъ долженъ подвергнуть мысленному сопоставленію «данное» содержаніе сознанія съ другими содержаніями, чтобы сравнить его съ ними; отсюда возникаютъ различенія и отожествленія, благодаря которымъ я могу дать отчетъ о томъ, какое содержаніе сознанія я «имѣю».

Въ «Обоснованіи интуитивизма» этотъ процессъ описанъ слѣдующимъ образомъ. «Объектъ знанія имманентенъ процессу знанія: онъ есть сама жизнь, сама дѣйствительность, присутствующая въ актѣ знанія, переживаемая въ немъ. Но этого мало: сама по себѣ жизнь еще не есть знаніе, она становится знаніемъ благодаря нѣкоторому дополнительному процессу, именно процессу сравниванія. Слѣдовательно, знаніе есть переживаніе, сравненное съ другими переживаніями. Пока жизнь не подвергается сравненію, она течетъ для меня, не производящаго сравненія, какъ что-то темное, безформенное, безсознательное (т.-е. неопознанное). Если я гуляю въ жаркій лѣтній полдень по берегу рѣки, окутанному пышной растительностью, и ни о чемъ не думаю, ничего не желаю, какъ бы утрачивая свое я, сливаясь въ одно съ природою, то для меня ничто не существуетъ въ отдѣльности, все сливается въ одинъ неясный могучій потокъ жизни. Но вотъ что-то всплеснуло надъ водою, привлекло къ себѣ мое вниманіе и начался интеллектуальный

---

[1]) См. Н. Лосскій, Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма, гл. II. «Сознаніе и знаніе», отд. 1, 2 изд., стр. 78—89.

процессъ различенія. Зеркальная гладь воды, зеленые берега рѣки, прибрежные тростники — все стало обособляться другъ отъ друга и нѣтъ конца этому процессу до тѣхъ поръ, пока у меня есть охота всматриваться въ дѣйствительность и углубляться въ нее. Только что береговыя заросли сливались для меня въ одну сплошную массу, а теперь, смотришь, темная зелень тростника уже обособилась отъ болѣе свѣтлой зелени аира, и даже среди сплошной массы тростниковъ стебли, листья и темно-бурыя метелки ихъ обособляются другъ отъ друга по цвѣту, положенію, формѣ. Подъ вліяніемъ различенія все дифференцируется: безформенное становится оформленнымъ, безобразное пріобрѣтаетъ образъ».

«Слѣдовательно, знаніе есть процессъ дифференцированія дѣйствительности путемъ сравниванія. Благодаря этому процессу жизнь, не утрачивая своей реальности, превращается въ представляемую жизнь, въ представленіе (или понятіе)» [1]).

Во избѣжаніе недоразумѣній слѣдуетъ имѣть въ виду, что дифференцированіе объекта, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть результатъ сравниванія, т.-е. различенія: слѣдовательно, оно состоитъ вовсе не въ созиданіи мною различій въ объектѣ, а въ томъ, что различія, существующія въ объектѣ, становятся также различіями и для меня, какъ познающаго субъекта, благодаря опознанію [2]). Положимъ, предо мною находятся три вещи SAP, SAD, SMN. Пока онѣ не отличены мною ни другъ отъ друга, ни отъ другихъ вещей, у меня нѣтъ никакого знанія о нихъ, онѣ тонутъ во мракѣ неопознаннаго. Если я въ этихъ вещахъ отличу только S, то первая ступень знанія уже есть, но все-же для моего знанія нѣтъ трехъ вещей, а есть только одно присущее имъ всѣмъ S, слѣдовательно, остальное разнообразіе, существующее само по себѣ, для моего знанія еще не выдѣлилось, осталось для меня темнымъ. На второй ступени знанія, различивъ, кромѣ S, еще A и M, я имѣю представленіе объ SA, SA и SM и т. д.

[1]) Стр. 195 с.

[2]) О томъ, что всѣ теоріи знанія должны допускать въ процессѣ знанія сравниваніе въ описанной формѣ, см. «Обоснованіе интуитивизма», стр. 65 с.

«Если въ результатѣ этого процесса въ самомъ дѣлѣ получается образъ познаваемаго объекта (подъ образомъ мы разумѣемъ не копію объекта, а самый объектъ въ дифференцированномъ видѣ), а не какого-либо иного явленія, то цѣль достигнута, мы обладаемъ истиною. Иными словами, это значитъ, что истина получается лишь въ томъ случаѣ, когда дифференцированный образъ состоитъ только изъ элементовъ самого объекта, когда въ этотъ образъ ничто не привносится извнѣ; но въ процессѣ знанія дѣйствуетъ, именно производитъ сравненіе только познающій субъектъ, слѣдовательно, только онъ можетъ внести въ образъ объекта что-либо извнѣ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что истина есть объективный образъ предмета, а ложь есть субъективный образъ предмета. Отсюда ясно, что отличить истину отъ лжи можно лишь въ томъ случаѣ, если есть признаки, по которымъ познающій субъектъ можетъ отличить, какіе элементы образа исходятъ отъ самого объекта, и какіе элементы привнесены имъ, субъектомъ». «Иными словами, во всякомъ актѣ знанія должны быть стороны, окрашенныя чувствованіемъ субъективности, и стороны, обладающія характеромъ объективности. Достаточно одного примѣра, чтобы показать, что именно такъ и есть. Положимъ, мы выдумываемъ какую-нибудь небылицу, напр., разсказываемъ, что вокругъ памятника Петра Великаго на Сенатской площади въ Петербургѣ растутъ четыре огромные развѣсистые дуба. Въ этомъ высказываніи несомнѣнно образъ памятника стоитъ въ нашемъ сознаніи, какъ что-то такое, чего мы никоимъ образомъ не относимъ по содержанію за счетъ своихъ дѣятельностей; быть можетъ, также и развѣсистые дубы, видѣнные нами гдѣ-либо прежде, составляютъ такое же объективное содержаніе высказыванія; но уже навѣрное сочетаніе памятника съ дубами чувствуется, какъ производимый нами синтезъ, какъ что-то такое, что вовсе не кроется въ содержаніи самого объекта. Наоборотъ, когда мы говоримъ, что всадникъ Петръ стоитъ на гранитной скалѣ, это сочетаніе представляется, какъ что-то исходящее изъ самого объекта» [1]).

«Надобно тотчасъ же замѣтить, что объективность не слѣ-

[1]) Стр. 197 с.

дуетъ смѣшивать съ транссубъективностью. Моя собственная дѣятельность, если она становится объектомъ моего знанія, напр., если я вспоминаю свою выдумку о памятникѣ Петра, стоитъ передо мною какъ что-то такое, чего вычеркнуть нельзя, что̀ принуждаетъ меня признать себя и такимъ образомъ объективно связываетъ меня въ актѣ сужденія» [1]). Слѣдовательно, объективность есть всякая «данность мнѣ» для созерцанія, а транссубъективно лишь то «данное мнѣ» содержаніе сознанія, которое не испытывается мною, какъ проявленіе моего я, созерцаемое мною.

Истина, получающаяся въ результатѣ процесса дифференцированія, всегда выражается въ видѣ сужденія или продуктовъ, одинаковыхъ съ сужденіемъ по своему объективному содержанію. Въ самомъ дѣлѣ, процессъ дифференцированія объекта путемъ сравниванія «неизбѣжно долженъ идти слѣдующимъ путемъ. До акта сравниванія дѣйствительность стоитъ передъ нами, какъ что-то темное, хаотическое. Первые акты дифференцированія обособляютъ въ ней какую-нибудь сторону *A*, дѣйствительность попрежнему въ цѣломъ остается темною, неясною, но теперь она уже съ одной изъ своихъ сторонъ ясно и опредѣленно характеризуется, какъ *A*. Эта ступень знанія и до сихъ поръ сохраняется въ языкѣ въ формѣ такихъ выраженій, какъ свѣтаетъ, мороситъ, смеркается и т. п. Дальнѣйшіе акты дифференцированія принимаютъ слѣдующій видъ: нѣчто темное, но уже опредѣлившееся съ одной изъ сторонъ, какъ *A*, опредѣляется дальше, какъ *B*; нѣчто опредѣлившееся, какъ *AB*, опредѣляется дальше, какъ *C* и т. д.; напр., я иду по лѣсной дорожкѣ и замѣчаю: что-то маленькое перебѣжало черезъ дорогу; что-то маленькое, перебѣжавшее черезъ дорогу запищало и т. д. Каждый такой актъ дифференцированія заключаетъ въ себѣ всѣ три элемента, которые считаются необходимыми для сужденія: субъектъ, предикатъ и отношеніе предиката къ субъекту. Въ самомъ дѣлѣ, во всякомъ актѣ дифференцированія путемъ сравненія долженъ быть исходный пунктъ для дифференцированія: темная дѣйствительность, еще совсѣмъ не опознанная и потому не выраженная никакимъ

[1]) Стр. 198.

словомъ, или же въ болѣе сложныхъ актахъ знанія темная, но уже въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ дифференцированная дѣйствительность. Въ актѣ дифференціаціи изъ этой дѣйствительности обособляется нѣкоторая новая ея сторона, и сознается она именно, какъ сторона, какъ элементъ дѣйствительности, подвергнувшейся дифференцированію, такъ что между исходнымъ пунктомъ дифференціаціи и продуктомъ сохраняется живая, тѣсная связь, отношеніе болѣе глубокое, чѣмъ простая послѣдовательность во времени. Отсюда ясно, что процессъ знанія, какъ процессъ дифференцированія путемъ сравненія, неизбѣжно выражается не иначе, какъ въ формѣ сужденія» [1]).

Изъ даннаго выше описанія процесса дифференцированія видно, что если рядъ послѣдовательныхъ актовъ его направленъ на одинъ и тотъ же предметъ, то въ результатѣ получается, кромѣ сужденій, еще представленіе или понятіе. «Положимъ, благодаря первому акту дифференцированія мы узнали, что (нѣчто) есть «*S*», во второмъ актѣ мы уже знаемъ, что «*S* есть *P*», а въ третьемъ—«*SP* есть *M*» и т. д. Иными словами, дифференцированные продукты предыдущихъ сужденій мыслятся, какъ одинъ компактный комплексъ элементовъ *S*, *SP*, *SPM* на фонѣ недифференцированнаго остатка». «Всякій такой комплексъ, какъ происшедшій изъ своего рода сгущенія сужденій, можетъ быть опять разложенъ на сужденія. Но, конечно, не всегда образованію такого комплекса предшествуютъ ясно выраженные акты сужденія: иногда дифференцированные элементы сразу образуютъ комплексъ представленія, не пройдя черезъ отчетливо выраженную форму сужденія. Поэтому о такихъ представленіяхъ (и понятіяхъ), когда они имѣютъ объективный характеръ, какъ, напр., образы воспріятія или воспоминанія, можно сказать, что они суть переразвитые или недоразвитые, а потому сокращенные комплексы сужденій. Напр., въ сужденіи «этотъ высокій худощавый человѣкъ очень похожъ на моего брата» представленіе «этотъ высокій худощавый человѣкъ» есть комплексъ недоразвитыхъ

[1]) Стр. 199 с.

или переразвитыхъ сужденій «это — человѣкъ», «этотъ человѣкъ—высокъ» и т. д.» [1]).

Теперь слѣдуетъ вернуться къ вопросу о субъектѣ сужденія съ цѣлью предупредить одно опасное для всей теоріи знанія недоразумѣніе. «На первый взглядъ кажется, что субъектомъ развитого сужденія служитъ дифференцированное представленіе (или понятіе) съ ограниченнымъ, точно опредѣленнымъ содержаніемъ. На дѣлѣ это невѣрно. Субъектомъ сужденія служитъ всегда темная, неисчерпаемая, неизвѣстная намъ дѣйствительность, но въ высоко развитомъ сужденіи она обозначается при помощи какого-либо представленія, въ которомъ отмѣчены стороны этой дѣйствительности уже дифференцировавшіяся въ предыдущихъ актахъ знанія, и потому легко можетъ показаться, будто именно это представленіе, какъ дифференцированное переживаніе, есть субъектъ сужденія» [2]).

Итакъ, согласно теоріи интуитивизма субъектомъ сужденія служитъ само то, о чемъ мы стремимся пріобрѣсти знаніе. Соотвѣтственно общепринятому словоупотребленію естественно называть то, о чемъ знаніе высказывается, предметомъ знанія. Слѣдовательно, высказанное выше ученіе можно выразить такъ: субъектомъ сужденія служитъ предметъ знанія.

То, что́ узнано въ данномъ сужденіи о предметѣ знанія, высказывается предикатомъ сужденія и можетъ быть названо терминомъ содержаніе знанія.

Имѣя въ виду изложенное ученіе объ опознаніи, какъ о дифференцированіи (различеніи) дѣйствительности путемъ сравниванія, легко рѣшить запутанный вопросъ объ аналитическихъ и синтетическихъ сужденіяхъ. Согласно теоріи интуитивизма, всѣ сужденія имѣютъ въ одномъ отношеніи аналитическій, а въ другомъ синтетическій характеръ. Въ отношеніи къ еще неопознанной части субъекта или вообще въ отношеніи къ еще неопознанной части дѣйствительности всякое сужденіе имѣетъ аналитическій характеръ. Такъ, напр., сужденіе «этотъ высокій худощавый человѣкъ удивительно блѣденъ» несомнѣнно получается путемъ даль-

---

[1]) Стр. 202 с.
[2]) Стр. 201.

нѣйшей дифференціаціи, т.-е. анализа того субъекта, который первоначально характеризуется для меня, какъ «этотъ (*S*), человѣкъ (*M*), высокій (*N*), худощавый (*R*)». Но, съ другой стороны, если всмотрѣться въ формулу этого сужденія «*SMNR*—*P*» и обратить вниманіе не на весь субъектъ, а только на ту его сторону, которая уже опознана и выражена признаками *SMNR*, то окажется, что сужденіе получилось путемъ синтеза, именно путемъ присоединенія *P* къ *SMNR*, которые на *P* вовсе не похожи, и никакой анализъ не могъ бы изъ нихъ извлечь *P*» [1]).

Всякое сужденіе есть производимый индивидуумомъ анализъ неопознанной дѣйствительности, но въ отношеніи къ опознанной сторонѣ предмета всякое сужденіе есть синтезъ. Анализъ производится познающимъ индивидуумомъ, а синтетическая связь между опознанною ранѣе частью предмета и предикатомъ «дана» для созерцанія самимъ предметомъ. Оказывается, что знаніе есть производимый индивидуумомъ анализъ дѣйствительности, приводящій къ прослѣживанію синтетическихъ связей, содержащихся въ дѣйствительности.

Анализъ есть субъективная (индивидуально-психическая) сторона знанія, т.-е. дѣятельность познающаго индивидуума, объективная же сторона знанія («данное» въ сужденіи) есть всегда синтезъ.

Кто не отличаетъ субъективную сторону знанія отъ объективной, тотъ неизбѣжно рано или поздно запутается въ безвыходныя противорѣчія и затрудненія. Остановимся подольше на этомъ вопросѣ, чтобы показать, какъ важно это различеніе.

Мы нашли, что въ каждомъ процессѣ сужденія, кромѣ познающаго субъекта, есть слѣдующія три стороны: предметъ знанія, содержаніе знанія и актъ знанія. Что такое предметъ и содержаніе знанія, это опредѣлено выше; актомъ же знанія мы будемъ называть дѣятельности познающаго субъекта, необходимыя для осуществленія знанія, именно вниманіе и сравниваніе. Существуетъ глубочайшее различіе между актомъ знанія, съ одной стороны, и предметомъ и содержаніемъ

[1]) Стр. 205 с.

знанія, съ другой стороны. Актъ знанія есть субъективная (индивидуально-психическая) сторона знанія, а предметъ и содержаніе знанія есть объективная (логическая) сторона знанія.

Актъ знанія (субъективная сторона) есть въ процессѣ знанія лишь средство для того, чтобы достигнуть цѣли—«обладанія» объективною стороною знанія, содержащею въ себѣ истину о предметѣ.

Актъ знанія (вниманіе и сравниваніе) есть всегда состояніе познающаго индивидуума. Наоборотъ, предметъ и содержаніе знанія могутъ принадлежать къ трансубъективному міру. Актъ знанія, т.-е. субъективная сторона его есть всегда психическое состояніе, а предметъ и содержаніе знанія, т.-е. объективная сторона можетъ быть чѣмъ-либо не психическимъ, напр., матеріальнымъ процессомъ (колебаніе маятника) или идеею (напр., идеею гармоніи).

Объективная сторона знанія не можетъ явиться въ человѣческомъ сознаніи безъ посредства субъективной стороны, т.-е. акта знанія. Поэтому, какъ ни различны эти двѣ стороны знанія, вслѣдствіе постояннаго сосуществованія ихъ намъ трудно мысленно обособить ихъ, у насъ возникаетъ иллюзія, будто онѣ составляютъ неразрывное цѣлое, и появляется наклонность переносить свойства акта знанія на предметъ и содержаніе знанія, т.-е. переносить свойства субъективной стороны знанія на объективную. Вмѣстѣ съ предразсудкомъ, будто для опытнаго знанія необходимо причинное взаимодѣйствіе между субъектомъ и объектомъ, эта наклонность является источникомъ встрѣченныхъ нами выше ученій о томъ, что все знаніе состоитъ только изъ психическихъ процессовъ (Декартъ, Лейбницъ, Локкъ, Беркли, Юмъ, Кантъ), что предметомъ знанія можетъ быть только психическое (Беркли), что познающій индивидуумъ можетъ познавать только свои состоянія (солипсизмъ Юма).

Перенесеніе свойствъ субъективной стороны знанія на объективную есть заблужденіе, въ высшей степени опасное для теоріи знанія. Чтобы освободиться отъ него, необходимо разсмотрѣть самые разнообразные случаи этого рода. Укажемъ, напр., на заблужденія, возникающія вслѣдствіе перенесенія

пространственныхъ и временны́хъ свойствъ субъективной стороны знанія на объективную, разсмотрѣнныя въ нашей статьѣ «Идея безсмертія души, какъ проблема теоріи знанія».

«Актъ воспріятія, т.-е. дѣятельность вниманія и сравниванія, безъ сомнѣнія, непространственъ, но это нисколько не мѣшаетъ тому, чтобы предметъ, на который направлено вниманіе, былъ протяженнымъ. Насколько нелѣпо было бы утвержденіе, что при воспріятіи Казбека актъ вниманія долженъ быть величиною съ Казбекъ, настолько же неправильно и обратное утвержденіе, будто Казбекъ, какъ содержаніе представленія, непротяженъ. Мысль, будто представленія о протяженныхъ вещахъ непротяженны, заставившая философовъ XIX в. много ломать голову надъ неразрѣшимымъ вопросомъ, какимъ образомъ изъ непротяженныхъ психическихъ состояній познающаго субъекта получается знаніе о протяженныхъ вещахъ, есть плодъ недоразумѣнія, именно результатъ перенесенія свойствъ акта знанія (вниманія и сравниванія) на предметъ и содержаніе знанія» [1]).

Еще опаснѣе заблужденія, возникающія вслѣдствіе перенесенія временны́хъ свойствъ акта знанія на объективную сторону знанія. Актъ знанія (вниманіе и сравниваніе) есть событіе, совершающееся во времени въ моментъ воспріятія, сужденія и т. п. Отсюда возникаетъ мысль, будто также предметъ и содержаніе знанія непремѣнно есть событіе, совершающееся въ моментъ воспріятія, такъ что приходится допускать возникновеніе и исчезновеніе вещей вмѣстѣ съ перерывами воспріятія. Такъ, Юмъ говоритъ, что ссылка на непосредственное свидѣтельство опыта въ доказательство существованія вещи внѣ момента воспріятія невозможна: она была бы равносильна утвержденію, что «чувства продолжаютъ дѣйствовать даже послѣ того, какъ всякое ихъ дѣйствіе прекратилось» [2]), глазъ продолжаетъ видѣть вещь тогда, когда онъ пересталъ ее видѣть. Вслѣдствіе прерывистаго характера воспріятій изъ опыта,

---

[1]) Н. Лосскій. Идея безсмертія души, какъ проблема теоріи знанія. Вопр. фил., кн. 104, стр. 496.

[2]) Юмъ, Трактатъ о человѣческой природѣ, кн. I, перев. С. Церетели, стр. 177 с.

по мнѣнію Юма, нельзя узнать о какомъ бы то ни было непрерывномъ существованіи. Поэтому, утверждаетъ Юмъ, и разумъ не имѣетъ матеріала для умозаключеній о такомъ существованіи.

Это разсужденіе Юма есть образецъ перенесенія свойствъ субъективной стороны знанія на объективную. Если различить эти двѣ стороны знанія, то станетъ очевиднымъ, что нѣтъ основаній для утвержденія, будто предметомъ вниманія, осуществляющагося въ настоящій моментъ, не можетъ быть событіе, совершающееся въ другой моментъ, напр., въ прошломъ или въ будущемъ; такъ, напр., актъ знанія можетъ длиться секунду, а предметомъ его можетъ быть процессъ, длящійся минуту, часъ, годъ, вѣка. Этою способностью созерцать то, чего въ настоящій мигъ уже нѣтъ, мы пользуемся на каждомъ шагу, безъ нея, напр., невозможно было бы воспріятіе движенія. Точно такъ же безъ нея ни одно воспоминаніе не имѣло бы познавательной цѣнности, на что обыкновенно гносеологи не обращаютъ вниманія, между тѣмъ какъ истинность знанія не можетъ быть обоснована безъ ссылки на познавательную цѣнность воспоминаній [1]).

Наконецъ, разнородность между предметомъ и актомъ знанія можетъ достигать еще большей степени: предметъ знанія можетъ совсѣмъ не обладать временны́ми свойствами, онъ можетъ принадлежать къ сферѣ бытія, а не бываніе, т.-е. стоять внѣ потока измѣненій, какъ нѣчто безвременное, и тѣмъ не менѣе на немъ можетъ быть сосредоточено вниманіе познающаго субъекта; иными словами, нѣтъ препятствій для того, чтобы предметомъ наблюденія было вѣчное (безвременное) бытіе: актъ созерцанія можетъ длиться одну секунду, но созерцаемое можетъ быть вѣчнымъ [2]).

Такимъ образомъ, теорія интуитивизма возвращается къ ученію о созерцаніи идей, начало которому положено Платономъ. Если условиться называть временно́е — реальнымъ бытіемъ, а безвременное—идеальнымъ бытіемъ, то можно сказать, что по теоріи интуитивизма предметомъ знанія можетъ быть какъ реальное, такъ и идеальное бытіе.

---

[1]) Въ связи съ теоріею Юма см. объ этомъ выше, стр. 89.

[2]) Н. Лосскій, Вопр. фил., кн. 104, стр. 496 с.

Остановимся теперь внимательнѣе на одномъ указанномъ выше вскользь, важномъ особенно для логики случаѣ ошибочнаго перенесенія свойствъ субъективной стороны знанія на объективную. Субъективная сторона знанія, т.-е. актъ знанія содержитъ въ себѣ сравниваніе, въ результатѣ котораго является отожествленіе и различеніе, т.-е. анализъ. Для осуществленія этого психологическаго процесса необходимо, чтобы было нѣчто, съ чѣмъ я произвожу сравненіе, нѣчто, отъ чего я отличаю содержаніе сознанія. Для того, кто не обособляетъ субъективную и объективную сторону знанія, кажется несомнѣннымъ, что и объективный составъ сужденія сводится къ открытію тожества или противорѣчія между сличаемыми содержаніями сознанія; отсюда далѣе кажется несомнѣннымъ, будто въ объективный составъ сужденія должно войти все, что подвергалось сличенію, и будто такими сличаемыми другъ съ другомъ содержаніями служатъ субъектъ и предикатъ сужденія, такъ что сужденіе состоитъ въ усмотрѣніи тожества или противорѣчія между субъектомъ и предикатомъ его. Согласно одной изъ формъ такихъ ученій, напр., сужденіе «эта роза красная» построено такъ, что субъектомъ его служитъ воспріятіе «этой красной розы», а предикатъ присоединяется сюда путемъ частичнаго отожествленія представленія «красный» и воспріятія «этой красной розы».

Представители теоріи знанія и логики, придерживающіеся такого ученія о сужденіи, полагаютъ, что и умозаключеніе также основано на усмотрѣніи тожества (или противорѣчія) между посылками и выводомъ или между частями посылокъ.

Развивать подобныя ученія это значитъ или въ открытой, или, въ наше время чаще всего въ незамѣтной для самого автора формѣ, придерживаться ученія раціоналистовъ о томъ, что логическая связь и логическое обоснованіе существуютъ лишь тамъ, гдѣ есть аналитическая необходимость слѣдованія. Вмѣстѣ съ этимъ является склонность выдвигать на первый планъ аналитическіе логическіе законы мышленія, именно законъ тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго, а законъ достаточнаго основанія или оставлять безъ вниманія или превращать его просто въ совокупность аналитическихъ законовъ, истолковывая его, какъ законъ, тре-

бующій, чтобы признавалось достаточно обоснованнымъ лишь то сужденіе, которое опирается на аналитическую необходимость слѣдованія. Между тѣмъ, выше было показано [1]), что всякая аналитическая необходимость слѣдованія, имѣющая познавательную цѣну, всегда опирается на синтетическую необходимость слѣдованія, такъ что въ основѣ анализа, дающаго истину, всегда лежитъ синтезъ, содержащій въ себѣ истину. Тѣмъ самымъ было показано, что истолкованіе сужденій и умозаключеній, приводящее ихъ къ аналитической формулѣ «гдѣ есть SP, тамъ есть P», имѣетъ искусственный характеръ, что въ дѣйствительности всѣ сужденія обладаютъ синтетическимъ характеромъ и выражаются формулою «гдѣ есть S, тамъ есть P» [2]).

Итакъ, актъ знанія есть созерцаніе, сопутствуемое сравненіемъ, т.-е. анализомъ, а между тѣмъ сужденіе имѣетъ синтетическій характеръ и вовсе не сводится къ усмотрѣнію тожества или различія между субъектомъ и предикатомъ, т.-е. состоитъ вовсе не въ сличеніи предиката съ субъектомъ. Какъ это возможно? Чтобы понять это, необходимо различать субъективную и объективную сторону сужденія и помнить, что субъективная сторона, т.-е. процессъ сравниванія, различенія, анализа играетъ лишь роль психологическихъ подмостковъ, необходимыхъ только для того, чтобы различіе элементовъ міра и связей между ними было различено также и мною, вслѣдствіе чего для меня является возможность выдѣлить интересующій меня предметъ изъ окружающей среды и узнать, каковы его свойства, т.-е. узнать, напр., что P необходимо есть тамъ, гдѣ есть предметъ S. При этомъ то, отъ чего я отличилъ часть міра «S есть P», не входитъ въ составъ сужденія: оно использовано лишь, какъ фонъ, на которомъ выдѣляется интересующая меня часть міра «S есть P». Такъ, напр., отвѣчая (для себя и для другихъ) на вопросъ о цвѣтѣ «этой розы», я отличаю «эту розу» (S) по цвѣту отъ другихъ сосѣднихъ розъ или отъ окружающей среды и говорю

---

[1]) См. выше, стр. 116–118.

[2]) Подробнѣе объ этомъ см. въ моей статьѣ «Реформа понятія сознанія въ современной теоріи знанія и значеніе ея для логики».

«эта роза красная». Благодаря этому сличенію розы съ другими розами для меня выдѣлилось новое свойство розы «красность» (*P*), а также изъ всѣхъ связей окружающей среды выдѣлилась принадлежность красности «этой» розѣ, а не какой-либо другой части среды, и въ составъ сужденія вошли лишь *S*, *P* и связь ихъ между собою, а не тѣ элементы среды, съ которыми производилось сличеніе.

Такимъ образомъ, сужденіе есть анализъ, выдѣляющій для созерцанія синтетическую необходимость слѣдованія между частями дѣйствительности. Отношеніе между субъектомъ и предикатомъ, входящее въ составъ объективной стороны сужденія, есть не тожество или противорѣчіе, а синтетическая необходимость слѣдованія. Чтобы подчеркнуть это, полезно выражать сужденія посредствомъ формулы «гдѣ есть *S*, тамъ необходимо есть и *P*». Связь между элементами міра, выражаемая этою формулою, встрѣчается въ различныхъ видоизмѣненіяхъ, напр., въ формѣ причинной связи, въ формѣ математической функціональной зависимости (напр. между величиною стороны квадрата и величиною его площади), въ формѣ связи между мотивомъ и поступкомъ и т. п. Можно условиться избрать терминъ функціональная зависимость, какъ родовое названіе для всѣхъ видовъ этой связи, состоящей въ томъ, что къ нѣкоторому *X* необходимо присоединяется *Y*. Такая связь существуетъ и между субъектомъ и предикатомъ сужденія (а также между посылками и выводомъ умозаключенія); какъ элементъ сужденія (и умозаключенія), она можетъ быть названа логическою связью или связью основанія и слѣдствія [1]), причемъ эта связь, какъ установлено выше, имѣетъ характеръ синтетической, а не аналитической необходимости слѣдованія.

Во избѣжаніе недоразумѣній слѣдуетъ подчеркнуть, что согласно теоріи интуитивизма нѣтъ различія по существу между онтологическою и логическою связью функціональной зависимости. Положимъ между элементами міра *S* и *P* существуетъ

---

[1]) Ученіе о томъ, что отношеніе субъекта сужденія къ предикату есть отношеніе основанія къ слѣдствію, прекрасно развито въ «Основахъ логики» Т. Липпса, перев. Н. Лосскаго, § 82.

причинная зависимость; эта же самая зависимость, поскольку она входитъ въ составъ сужденія, называется, согласно интуитивизму, логическою связью или связью основанія и слѣдствія. Вообще словомъ «логическое» обозначается въ теоріи интуитивизма та сторона объективнаго содержанія сужденія, которая служитъ условіемъ возможности общихъ элементарныхъ методовъ обоснованія сужденій; а такъ какъ, согласно интуитивизму, объективное содержаніе сужденія есть не что иное, какъ сама дѣйствительность, то отсюда получается сближеніе между логикою и онтологіею: одно и то же содержаніе міра (напр., функціональная зависимость), разсматриваемое, какъ независимое отъ акта знанія познающаго субъекта, есть онтологическое, а, поскольку оно становится содержаніемъ сужденія, оно составляетъ логическую сторону его.

На первый взглядъ кажется, что не всѣ сужденія подходятъ подъ синтетическую формулу, и что не всегда отношеніе между субъектомъ и предикатомъ есть связь основанія и слѣдствія. Такъ, напр., можетъ показаться, что въ сужденіяхъ о тожествѣ отношеніе между субъектомъ и предикатомъ есть отношеніе тожества. На дѣлѣ это невѣрно; сужденіе «величины A и B тожественны другъ другу» имѣетъ значеніе «если есть величины A и B, то-есть и отношеніе тожества между ними»; въ этихъ сужденіяхъ тожество (понятіе тожества) служитъ предикатомъ, а вовсе не отношеніемъ, связывающимъ субъектъ и предикатъ. Къ неправильному пониманію сужденій о тожествѣ особенно побуждаетъ символическій языкъ математики: формула $a = b$ наводитъ на мысль, будто b есть предикатъ этого сужденія, а знакомъ равенства выражено логическое отношеніе между субъектомъ и предикатомъ сужденія. Между тѣмъ, въ дѣйствительности субъектомъ этихъ сужденій служитъ понятіе «отношеніе между величинами a и b» (неизвѣстное еще мнѣ, пока я не нашелъ предиката), предикатомъ служитъ понятіе «отношеніе тожества», а логическое отношеніе между этими понятіями, придающее ихъ связи характеръ сужденія, есть синтетическая необходимость слѣдованія, т.-е. отношеніе основанія и слѣдствія.

Въ особенности слѣдуетъ замѣтить, что сужденія воспрія-

тія, констатирующія какой-либо единичный фактъ («эта роза красная») въ такой же мѣрѣ содержатъ въ себѣ необходимую связь основанія и слѣдствія, какъ и аподиктическія сужденія, высказываемыя, напр., въ математикѣ. Чтобы понять, какъ это возможно, и въ чемъ состоятъ ихъ отличительныя особенности, нужно обратить вниманіе на слѣдующее обстоятельство. Связи синтетической необходимости слѣдованія образуютъ въ мірѣ безконечную цѣпь, состоящую изъ безчисленнаго множества звеньевъ: $S — M — N — P — R...$ Если даже и выхватить изъ этой цѣпи два несмежныя звена, напр. S и R, то все же отношеніе между ними есть необходимое отношеніе основанія и слѣдствія; однако, высказывая его, мы «дѣлаемъ это слѣпо, подчиняясь какой-то необходимости «непонятной» намъ, такъ какъ промежуточныя звенья не замѣчены нами. Именно такой характеръ имѣютъ въ большинствѣ случаевъ сужденія воспріятія (предметомъ которыхъ служитъ не идеальное, а реальное бытіе). Если, пройдясь по саду и осмотрѣвъ растенія въ немъ, мы высказываемъ сужденіе «розовый кустъ на круглой клумбѣ засохъ», то это сужденіе имѣетъ не менѣе необходимый характеръ, чѣмъ сужденіе «сумма угловъ этого остроугольнаго треугольника равна двумъ прямымъ угламъ»: если мнѣ даны субъекты этихъ сужденій, я не могу не присоединить къ нимъ ихъ предикатовъ. Слѣдовательно, и въ первомъ и во второмъ случаѣ субъектъ сужденія заключаетъ въ себѣ основаніе для предиката. И въ первомъ, и во второмъ случаѣ субъектъ есть безконечно богатая по содержанію часть дѣйствительности, опознанная, т.-е. дифференцированная въ сознаніи познающаго лица только отчасти, и различіе между двумя приведенными сужденіями зависитъ только отъ того, какіе элементы субъекта дифференцированы въ нихъ. Въ субъектѣ перваго изъ этихъ сужденій дифференцировано лишь то, что это «розовый кустъ» и что онъ находится «на круглой клумбѣ». Возьмемъ изъ живого субъекта только эти дифференцированныя опредѣленія, абстрагируемъ ихъ отъ всей полноты содержанія «этого куста» и поставимъ ихъ въ сознаніи—при этомъ мы тотчасъ замѣтимъ, что въ нихъ нѣтъ ничего обязывающаго присоединить къ нимъ предикатъ «засохъ». Слѣдовательно, опознанныя стороны этого субъекта не заключаютъ

въ себѣ во всей полнотѣ основанія для предиката; значитъ, основаніе для предиката кроется въ неопознанной глубинѣ субъекта, оно должно крыться въ ней, потому что иначе не было бы принужденія приписывать «этому кусту» предикатъ, и оно выступило бы на свѣтъ знанія, если бы мы могли изслѣдовать строеніе всѣхъ тканей этого куста и всѣ физіологическіе процессы въ нихъ. Иной характеръ имѣетъ второе сужденіе. Въ немъ основаніе для предиката кроется въ дифференцированной сторонѣ субъекта, и мало того, субъектъ дифференцированъ въ немъ болѣе, чѣмъ это необходимо для предиката: нѣтъ необходимости въ томъ, чтобы треугольникъ былъ «остроугольнымъ» или «этимъ треугольникомъ», если есть налицо плоскость, на ней три прямыя линіи, пересѣкающіяся другъ съ другомъ подъ какими угодно углами и ограничивающія часть плоскости, то вмѣстѣ съ этимъ должно оказаться, что сумма угловъ ихъ пересѣченій равна двумъ прямымъ угламъ. Итакъ, есть два вида сужденій. Въ однихъ сужденіяхъ предикатъ вытекаетъ изъ неопознанныхъ сторонъ субъекта, и только смутное воспріятіе связи въ цѣломъ ручается за то, что субъектъ въ самомъ дѣлѣ служитъ основаніемъ для предиката; сосредоточивая вниманіе въ этихъ сужденіяхъ на абстрактно мыслимой дифференцированной сторонѣ субъекта, мы ясно чувствуемъ, что она еще не обязываетъ насъ присоединить къ ней предикатъ; большинство сужденій воспріятія имѣетъ такой характеръ. Въ другихъ сужденіяхъ предикатъ вытекаетъ изъ опознанной стороны субъекта и потому, даже и сосредоточиваясь только на ней, какъ на абстрактно мыслимой, мы сознаемъ, что предикатъ присоединяется къ ней необходимо; таковы нѣкоторыя сужденія въ наиболѣе высоко развитыхъ наукахъ, напр., въ математикѣ. Умы, склонные сосредоточивать вниманіе преимущественно на опознанной сторонѣ вещей, пренебрежительно относятся къ сужденіямъ воспріятія и даже не довѣряютъ имъ; это понятно, если принять въ расчетъ, что одна опознанная сторона вещей въ такихъ сужденіяхъ не обосновываетъ предиката. Наоборотъ, умъ, чуткій къ живой конкретной реальности во всей ея полнотѣ, напр. умъ художника, скорѣе усматриваетъ необходимость сужденій воспріятія, чѣмъ абстрактныхъ положеній науки. На самомъ

же дѣлѣ и тѣ, и другія сужденія одинаково необходимы, и разница между ними состоитъ лишь въ неодинаковой дифференцированности субъекта. Поскольку идеалъ знанія требуетъ опознанія всѣхъ сторонъ дѣйствительности, можно утверждать, что первыя сужденія, хотя они и заключаютъ въ себѣ истину, все же отступаютъ отъ идеала, такъ какъ они недоразвиты: вполнѣ развитое истинное сужденіе есть то, въ которомъ предикатъ вытекаетъ изъ субъекта, поскольку онъ опознанъ [1]).

Согласно изложенному ученію о связи между субъектомъ и предикатомъ, въ истинномъ сужденіи предикатъ имѣетъ свое полное, т.-е. достаточное основаніе въ субъектѣ сужденія. Это положеніе есть не что иное, какъ законъ достаточнаго основанія, понятый какъ синтетическій логическій законъ. Законъ этотъ управляетъ не только отношеніями между субъектомъ и предикатомъ сужденія, но и отношеніями между цѣлыми сужденіями. Если какое-либо сужденіе выводится изъ другихъ сужденій, то оно имѣетъ достаточное основаніе въ объективномъ содержаніи этихъ сужденій.

Признакъ наличности достаточнаго основанія заключается въ томъ, что предикатъ (или выводъ) слѣдуетъ за субъектомъ сужденія (или посылками) только благодаря объективному содержанію субъекта сужденія (или посылокъ), т.-е. безъ всякаго содѣйствія со стороны познающаго индивидуума, которому остается лишь пассивно слѣдить за тѣмъ, чего требуетъ содержаніе субъекта сужденія [2]). Въ такомъ сужденіи все содержаніе его дѣйствительно объективно, т.-е. все оно развертывается изъ состава самого познаваемаго предмета. Слѣдовательно, критеріемъ истины служитъ наличность самой познаваемой дѣйствительности, наличность познаваемаго бытія въ знаніи. Эта наличность несомнѣнна въ томъ случаѣ, когда содержаніе познанія «дано» мнѣ, а не произведено дѣятельностью, которая чувствуется мною, какъ «мое» субъективное усиліе, когда содержаніе знанія присутствуетъ и развивается

---

[1]) Обоснованіе интуитивизма, стр. 266 сс. Объ отрицательныхъ сужденіяхъ см. мою статью «Реформа понятія сознанія въ современной теоріи знанія и ея значеніе для логики».

[2]) См. Н. Лосскій, Обоснованіе интуитивизма, стр. 229.

въ знаніи само собою, а я только слѣдую за нимъ, сосредоточивая на немъ вниманіе и дифференцируя его путемъ сравниванія [1]).

Между прочимъ, отсюда вытекаетъ, что мышленіе (т.-е. созерцаніе, сопутствуемое анализомъ, достигаемымъ путемъ сравниванія) можетъ приводить только къ истинѣ и никогда не даетъ заблужденія, такъ какъ само объективное содержаніе субъекта сужденія не можетъ «потребовать» ничего, что съ нимъ не связано функціональною зависимостью. Заблужденіе является тогда, когда познающій индивидуумъ вмѣсто того, чтобы слѣдить за объективнымъ синтезомъ самъ создаетъ синтезъ [2]); въ такомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло не съ мышленіемъ, а съ какою-либо другою субъективною дѣятельностью, напр., фантазированіемъ и т. п., и наше высказываніе не заслуживаетъ названія сужденія, такъ какъ элементы его соединены «моими» субъективными усиліями, а не объективною связью основанія и слѣдствія [3]). Итакъ, заблужденіе есть всегда результатъ неумышленной, безотчетной замѣны мышленія какими-либо другими дѣятельностями (фантазированіемъ и т. п.).

Описаннымъ строеніемъ сужденія легко объясняются важнѣйшія свойства истины — общеобязательность (т.-е. независимость отъ познающаго индивидуума), тожество и вѣчность ея [4]). Объективнымъ содержаніемъ сужденія служатъ элементы самой познаваемой дѣйствительности, а не копіи съ нея, не символы и т. п.; слѣдовательно, всякій разъ, когда какіе бы то ни было индивидуумы (или одинъ и тотъ же индивидуумъ въ разныя времена) высказываютъ сужденіе о предметѣ *A* (напр., «Петръ Великій умеръ въ 1725 г.») объективнымъ содержаніемъ ихъ знанія служитъ одно и то же, то же самое *A*. Субъективная сторона знанія, т.-е. психическіе акты сужденія могутъ быть при этомъ чрезвычайно различными и измѣнчивыми, но предметъ знанія тожественъ и потому объ-

---

[1]) Тамъ же, стр. 325, см. вообще стр. 325—336.

[2]) Примѣръ см. выше стр. 244.

[3]) См. Обоснованіе интуитивизма, стр. 228 с.

[4]) Объ этихъ свойствахъ истины см. выше стр. 34—36.

ективная сторона знанія, т.-е. истина, выраженная въ немъ, общеобязательна, тожественна и вѣчна [1]).

2. *Сходства и различія между интуитивизмомъ и другими теоріями знанія.*

Интуитивизмъ есть одинъ изъ видовъ эмпиризма, такъ какъ онъ строитъ знаніе не на самодѣятельности мышленія, а на анализѣ того, что «дано» для созерцанія. Существуетъ однако глубокое различіе между индивидуалистическимъ эмпиризмомъ и интуитивизмомъ. Согласно ученію индивидуалистическаго эмпиризма «даны» для непосредственнаго воспріятія (для созерцанія) только состоянія самого познающаго индивидуума, а согласно интуитивизму и транссубъективный міръ воспринимается такъ же непосредственно. Поэтому интуитивизмъ можетъ быть названъ универсалистическимъ эмпиризмомъ.

Отъ всѣхъ индивидуалистическихъ теорій знанія, т.-е. отъ трансцендентнаго эмпиризма, трансцендентнаго раціонализма и критицизма Канта въ психологистически-феноменалистическомъ истолкованіи, интуитивизмъ отличается слѣдующими чертами [3]).

1) Интуитивизмъ отрицаетъ какой бы то ни было расколъ между знаніемъ и бытіемъ, утверждая, что всякое познаваемое бытіе имманентно знанію.

2) Интуитивизмъ не обязываетъ философа придти къ психологистическому идеализму: строеніе знанія не препятствуетъ допущенію существованія матеріи, идей и т. п., какъ непсихическихъ элементовъ міра. Вопросъ о томъ, существуютъ

---

[1]) Обоснованіе интуитивизма, стр. 232 — 239. О законѣ тожества, см. тамъ же. О роли законовъ тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго, какъ второстепенныхъ критеріевъ истины, см. тамъ же, стр. 320 — 324. Вообще о логическихъ законахъ мышленія см. мои статьи «Основательно ли новое и легкое доказательство критицизма?» Ж. М. Н. Пр. 1909 г., «Реформа понятія сознанія и ея значеніе для логики» и рецензію на соч. И. И. Лапшина «Законы мышленія и формы познанія» въ Вопр. фил. 1908.

[2]) Н. Лосскій, Обоснованіе интуитивизма, 2 изд. стр. 94—97.

[3]) Характеристику сходныхъ чертъ индивидуалистическихъ теорій знанія, см. выше стр. 123—126 и стр. 197—199.

ли дѣйствительно такіе непсихическіе элементы міра интуитивизмъ предоставляетъ метафизикѣ.

3) Интуитивизмъ связанъ съ отрицаніемъ феноменализма, т.-е. ученія, что вещи суть явленія, созидаемыя процессомъ знанія.

4) Интуитивизмъ утверждаетъ, что нечувственное или сверхчувственное транссубъективное (отношенія, идеальное бытіе и т. п.) дано въ опытѣ.

5) Именно нечувственные элементы воспріятія внѣшняго міра (апріорныя формы Канта, прирожденныя идеи раціоналистовъ и т. п.) наиболѣе независимы отъ познающаго индивидуума, какъ психо-физическаго цѣлаго.

6) Своимъ утвержденіемъ «данности» въ сознаніи содержаній самого транссубъективнаго міра интуитивизмъ рѣзко отличается отъ всякаго гносеологическаго индивидуализма: когда предметомъ знанія служитъ внѣшній міръ, объективная сторона знанія транссубъективна, и значеніе знанія также транссубъективно. Согласно этой теоріи, знаніе о внѣшнемъ мірѣ по своему составу есть нѣчто надъиндивидуальное: одною своею стороною оно (актъ знанія) принадлежитъ внутреннему міру индивидуума, а другою своею стороною (объективною) выходитъ за предѣлы индивидуума.

7) Интуитивизмъ не препятствуетъ допущенію бытія общаго, какъ одного изъ видовъ идеальнаго бытія [1]).

Наконецъ, 8) интуитивизмъ обосновываетъ возможность необходимыхъ синтетическихъ сужденій, идя далѣе по пути, указанному Кантомъ. Трансцендентный эмпиризмъ и раціонализмъ разумѣютъ подъ логическою связью только связь аналитической необходимости слѣдованія. Поэтому синтетическія сужденія они считаютъ ирраціональными и не могутъ обосновать необходимости и всеобщности ихъ. Кантъ устанавливаетъ новое понятіе «синтетической раціональности», «трансцендентально-логическаго синтеза», но этотъ синтезъ онъ считаетъ апріорною формою дѣятельности разсудка, направленною на ощущенія, какъ апостеріорныя данныя. Отсюда въ его теоріи получается дуализмъ; согласно его ученію, содержанія при-

[1]) См. «Обосн. интуит.» гл. VIII, «Общее и индивидуальное».

роды сами по себѣ не связаны другъ съ другомъ, они объединяются другъ съ другомъ извнѣ разсудкомъ; въ результатѣ получается безжизненная природа, именно природа, состоящая только изъ познавательныхъ процессовъ. При этомъ оказываются обоснованными не всѣ синтетическія сужденія, а только наиобщія апріорныя сужденія, такія, какъ, напр., законъ причинности. Что же касается необходимости единичныхъ синтетическихъ сужденій, а также необходимости и всеобщности общихъ синтетическихъ сужденій, содержащихъ въ себѣ эмпирическіе элементы, этотъ вопросъ, какъ мы старались показать выше [1]), не рѣшенъ теоріею Канта.

Интуитивизмъ освобождается отъ дуализма въ ученіи объ объективной сторонѣ сужденія: благодаря своей теоріи строенія сознанія (благодаря ученію о гносеологической координаціи) онъ утверждаетъ, что объективною стороною знанія служитъ само живое бытіе со всѣми связями, какія есть въ немъ. Подъ словомъ «логическая связь» онъ разумѣетъ самоё реальную или идеальную связь между элементами дѣйствительности, поскольку она входитъ въ составъ объективной стороны сужденія. Поэтому онъ не имѣетъ основаній относиться съ недовѣріемъ къ синтетическимъ сужденіямъ, все равно служатъ ли они выраженіемъ общей или индивидуальной стороны міра [2]). Синтетическая необходимость, какъ сказано въ «Обоснованіи интуитивизма», «состоитъ въ томъ, что нѣкоторое бытіе А, во-первыхъ, принуждаетъ меня признать, что оно налично, и, во-вторыхъ, выводитъ меня за свои предѣлы, именно заставляетъ признать также наличность нѣкотораго В, которое вовсе не содержится въ А, какъ элементъ, а происходитъ изъ А или слѣдуетъ изъ него». «Синтетическая необходимость есть первоначальный критерій истины. Мы совершаемъ открытія именно тогда, когда руководимся ею: усматривать синтетическую необходимость это значитъ слѣдовать за органическою связью идей или за потокомъ реальной жизни самой природы, развертывающей все новыя и новыя проявленія бытія» [1]).

---

[1]) См. выше стр. 208—213.

[2]) См. о единичныхъ сужденіяхъ воспріятія выше стр. 255 с.

[3]) «Обосн. интуит.», стр. 340 с.

Сравнивая далѣе спеціально критицизмъ Канта съ интуитивизмомъ, обратимъ вниманіе на отношеніе этихъ теорій къ внѣшнему и внутреннему опыту. Въ отличіе отъ ученій большинства эмпиристовъ (напр., Локка) и раціоналистовъ, критицизмъ, а также интуитивизмъ считаютъ внѣшній и внутренній опытъ гносеологически равноцѣнными. Но критицизмъ достигаетъ этого благодаря тому, что считаетъ знаніе о внутреннемъ и внѣшнемъ мірѣ одинаково опосредствованнымъ, тогда какъ интуитивизмъ считаетъ и то, и другое знаніе одинаково непосредственнымъ.

Далѣе, критицизмъ, а также интуитивизмъ принадлежатъ къ числу имманентныхъ теорій знанія: оба они утверждаютъ, что познаваемое бытіе имманентно знанію, и отвергаютъ удвоеніе міра, т.-е. ученіе о томъ, что образы вещей суть всегда копіи съ дѣйствительныхъ вещей, символы и т. п. Но теорія Канта достигаетъ этого включенія бытія въ знаніе путемъ субординаціи бытія знанію, именно превращая само бытіе въ познавательный процессъ, тогда какъ интуитивизмъ включаетъ бытіе въ знаніе путемъ координаціи между познающимъ индивидуумомъ и познаваемымъ предметомъ. Поэтому критицизмъ принужденъ считать познаваемое бытіе неразрывно связаннымъ съ сознаніемъ, всегда имманентнымъ сознанію; мало того, критицизмъ Канта въ психологистически-феноменалистическомъ истолкованіи принужденъ даже утверждать, что познаваемое бытіе (явленіе) имманентно именно человѣческому сознанію [1]).

Наоборотъ, согласно теоріи интуитивизма предметъ и содержаніе знанія могутъ быть трансцендентными не только въ отношеніи къ познающему субъекту, но даже въ отношеніи ко всякому сознанію; лишь въ моментъ высказыванія сужденія они становятся имманентными сознанію познающаго индивидуума благодаря преходящей

---

[1]) Многія современныя формы критицизма, напр., теорія В. Шуппе, стремятся освободиться отъ этой черты кантіанства путемъ ученія о сверхъиндивидуальности трансцендентальнаго единства апперцепціи. Эти ученія будутъ изложены мною въ сочиненіи «Современныя теоріи знанія».

функціи индивидуума, состоящей въ направленіи на нихъ вниманія. Такимъ образомъ предметъ и содержаніе знанія могутъ быть трансцендентными въ отношеніи къ познающему индивидууму, но имманентными въ отношеніи къ знанію; въ такихъ случахъ знаніе есть надъиндивидуальный процессъ.

Конечно, такое ученіе возможно лишь при различеніи акта знанія и предмета и содержанія знанія, т.-е. при различеніи субъективной и объективной стороны знанія.

Объ интуитивизмѣ можно сказать, что эта теорія есть попытка примиренія имманентныхъ и трансцендентныхъ теорій знанія, попытка преодолѣнія ихъ противоположностей. На практикѣ это особенно замѣтно, если сравнить отношеніе критицизма и интуитивизма къ метафизикѣ. По теоріи Канта, ученія Аристотеля, Лейбница и другихъ философовъ о душѣ, о Богѣ и т. п. суть безплодныя попытки дать трансцендентное знаніе о «вещахъ въ себѣ», т.-е. знаніе не объ явленіяхъ, а о вещахъ, какъ онѣ существуютъ независимо отъ человѣческаго ума. Согласно же теоріи интуитивизма слово «вещи въ себѣ» теряетъ смыслъ въ теоріи знанія: по этой теоріи всякій предметъ и содержаніе знанія познается такъ, какъ онъ существуетъ независимо отъ акта знанія. Поэтому, если угодно, онъ можетъ быть названъ «вещью въ себѣ» въ отношеніи къ акту знанія, т.-е. къ субъективной сторонѣ знанія. При этомъ строеніе знанія и сознанія вовсе не предопредѣляетъ, чтобы процессы движенія, напр., были познаваемыми, а душа или Богъ были непознаваемыми. Различая понятія «трансцендентный въ отношеніи къ познающему индивидууму» и «трансцендентный въ отношеніи къ знанію», интуитивизмъ получаетъ право утверждать, что метафизика, отвергаемая Кантомъ, какъ трансцендентная, на дѣлѣ вовсе не трансцендентна: предметы, интересующіе ее, въ большинствѣ случаевъ, правда, трансцендентны познающему индивидууму, но они имманентны знанію. Обыкновенно, такая метафизика сама себя считаетъ трансцендентною, но это лишь заблужденіе ея въ оцѣнкѣ самой себя.

Критицизмъ Канта утверждаетъ неразрывную связь между сознаніемъ и познаваемыми вещами, полагая, что условія воз-

можности самосознанія, именно условія единства и тожества я, суть вмѣстѣ съ тѣмъ условія возможности единаго научнаго опыта; а условія возможности опыта суть также условія возможности самихъ вещей опыта, образующихъ систему природы, какъ явленіе. Слѣдовательно, источникъ единства опыта и единства природы заключается, по теоріи Канта, въ единствѣ сознанія. Иначе смотритъ на знаніе интуитивизмъ. Различая субъективную и объективную сторону знанія, сознаваніе и сознаваемое, онъ различаетъ также два независимые другъ отъ друга вида единства, необходимые для полученія третьяго единства, системы человѣческаго научнаго знанія: эти два независимые другъ отъ друга единства суть единство объекта и единство субъекта, т.-е. единство въ сознаваемомъ (единство міра, служащаго предметомъ знанія) и единство въ сознаваніи (единство познающаго я).

Объективное единство, именно единство самого міра, служащаго предметомъ знанія, есть важнѣйшее условіе истины. Безъ единства міра, напр. безъ функціональной зависимости между элементами міра, невозможны были бы вещи, образующія систему міра, а вмѣстѣ съ тѣмъ не было бы и объективной стороны сужденія съ необходимою зависимостью предиката отъ субъекта сужденія. Поэтому можно сказать въ противоположность формулѣ Канта, что условія возможности вещей суть условія возможности знанія. Что касается субъективнаго единства, т.-е. единства личности, сознающей истину (объективную сторону сужденія), оно конечно необходимо, однако лишь какъ воспріемникъ истины, а не какъ факторъ, опредѣляющій строеніе ея; оно необходимо лишь для того, чтобы объективное содержаніе сужденія, независимое отъ меня, человѣка, стало существовать и для меня, человѣка, какъ истина.

Изъ формулы «условія возможности вещей суть условія возможности знанія», слѣдуетъ, что условія возможности знанія не апріорны: это формы самихъ вещей, познаваемыя изъ опыта путемъ отвлеченія ихъ отъ вещей. Допустимо ли это утвержденіе послѣ того, какъ въ «Критикѣ чистаго разума», повидимому, было убѣдительно доказано, что условія возможности опыта не могутъ быть познаны изъ опыта? Въ связи

съ этимъ вопросомъ въ «Обоснованіи интуитивизма» дана слѣдующая критика разсужденія Канта: «Условія возможности опыта не могутъ быть, по мнѣнію Канта, отвлечены изъ опыта, ибо какъ же можно извлечь изъ опыта то, наличность чего уже необходима для всякаго, даже и самаго первоначальнаго опыта, слѣдовательно, условія опыта должны быть апріорными. Въ этомъ разсужденіи кроется чрезвычайно важный аргументъ, ниспровергающій такія попытки выводить изъ опыта условія возможности опыта, какія встрѣчаются въ философіи Локка, Юма, Милля (въ индивидуалистическомъ эмпиризмѣ). Въ самомъ дѣлѣ, Юмъ полагаетъ, что причинныя связи, субстанціальныя единства и т. п. элементы научнаго опыта не заключаются въ первоначальномъ опытѣ, а возникаютъ въ умѣ человѣка постепенно подъ вліяніемъ опыта; выражаясь точно, понятіе причинности, по его ученію, даже и не отвлекается изъ опыта, а создается впервые опытомъ. Между тѣмъ нельзя не признать, что причинныя связи, субстанціальныя единства и т. п. составляютъ условіе возможности всякаго, даже и самаго первоначальнаго опыта, а если такъ, то гипотеза Юма непоправимо противорѣчива: она утверждаетъ, будто опытъ производитъ условіе своей возможности. Однако, ясно, что этотъ аргументъ вовсе еще не свидѣтельствуетъ окончательно въ пользу апріоризма Канта: онъ только показываетъ, что элементы знанія, составляющіе условія возможности опыта, эмпирически непроизводны, но это еще не значитъ, что они исходятъ изъ самого разсудка: они могутъ быть также первоначальными «данными» опыта; иными словами, этотъ аргументъ разрушаетъ только школу индивидуалистическаго эмпиризма, но вовсе не затрагиваетъ универсалистическаго эмпиризма (интуитивизма)» [1]). Въ своемъ разсужденіи Кантъ смѣшалъ два различныя понятія: созиданіе опытомъ условій своей возможности и отвлеченіе изъ опыта условій его возможности [2]).

---

[1]) Обосн. инт., стр. 110 с.

[2]) Конечно, утверждая, что такіе законы, какъ, напр., законъ причинности, отвлечены изъ опыта, мы вовсе не хотимъ этимъ сказать, будто они получены съ помощью какого-либо традиціонно описываемаго вида индуктивныхъ умозаключеній. Поэтому разсужденіе проф. Введенскаго,

Въ своемъ ученіи объ объективности сужденія критицизмъ и интуитивизмъ прямо противоположны; критицизмъ можно назвать теоріею объектированія содержаній знанія, тогда какъ интуитивизмъ есть теорія объективности содержаній знанія. Согласно критицизму необходимость и общеобязательность сужденія есть источникъ его объективности; согласно интуитивизму, наоборотъ, объективность сужденія есть источникъ необходимости и общеобязательности его.

Наконецъ, обратимъ вниманіе на различія въ понятіи истины, устанавливаемомъ разсмотрѣнными теоріями знанія: по ученію трансцендентнаго раціонализма и нѣкоторыхъ представителей трансцендентнаго эмпиризма, истина есть соотвѣтствіе между представленіями познающаго субъекта и бытіемъ, находящимся внѣ его представленій; согласно теоріи критицизма, истина есть необходимое и общеобязательное сужденіе, созидающее природу, какъ явленіе (мышленіе, созидающее бытіе); наконецъ, согласно интуитивизму, истина есть наличность (данность) самого познаваемаго бытія въ сужденіи.

Въ заключеніе сдѣлаемъ нѣсколько методологическихъ замѣчаній, дополняющихъ съ точки зрѣнія интуитивизма характеристику предмета и метода теоріи знанія, данную выше въ первой главѣ.

Различая объективную и субъективную сторону знанія, предметъ и содержаніе знанія, съ одной стороны, актъ знанія съ другой стороны, мы нашли два ряда условій истины: объективныя и субъективныя. Такъ какъ объективною стороною сужденія служитъ сама дѣйствительность, то объективныя условія истины суть вмѣстѣ съ тѣмъ свойства самого міра (напр. функціональная зависимость между сторонами міра). Субъективныя же условія истины суть свойства познающаго субъекта и его психическихъ дѣятельностей вниманія и сравниванія. Соотвѣтственно этому можно сказать, что вопросы, рѣшаемые теоріею знанія, распадаются на двѣ группы: къ первой принадлежатъ ученія о строеніи міра, обусловливаю-

---

приведенное на стр. 174 с., сохраняетъ силу. См. «Обосн. инт.», гл. IX. «Элементарные методы знанія», особенно «Умозрѣніе».

щемъ возможность объективной стороны сужденія, а ко второй принадлежатъ ученія о томъ, какъ объективная сторона сужденія пріобщается къ моему человѣческому сознанію, т.-е. о томъ, какъ дѣйствительность становится истиною, существующею для меня [1]).

Отвѣтъ на первую группу вопросовъ опирается на указаніе важнѣйшихъ свойствъ міра, такихъ, какъ сравнимость сторонъ міра (т.-е. существованіе въ нихъ тожественнаго и различнаго), функціональная зависимость между сторонами міра и т. п. Эти стороны должны подвергнуться глубочайшему изслѣдованію, выводящему ихъ изъ общей основы, изъ разумности міра [2]), въ онтологіи. Теорія же знанія, желающая быть пропедевтикою (введеніемъ) ко всѣмъ остальнымъ отдѣламъ философіи и ко всѣмъ спеціальнымъ наукамъ, ссылается на эти стороны міра постольку, поскольку, анализируя «сужденіе вообще», она находитъ ихъ необходимыми для всякаго сужденія. Поэтому мы полагаемъ, что окончательное обоснованіе и разъясненіе проблемъ, рѣшаемыхъ пропевтическою теоріею знанія, должно быть дано метафизическою наукою, которую можно назвать онтологическою гносеологіею.

На вопросъ о допустимости психологіи въ составѣ теоріи знанія можно также дать теперь опредѣленный отвѣтъ съ точки зрѣнія интуитивизма. Изслѣдованіе объективной стороны знанія обходится совершенно безъ ссылки на психологію, и это особенно рѣзко подчеркнуто въ интуитивизмѣ, утверждающемъ, что объективная сторона знанія можетъ принадлежать къ любому царству бытія (идеальному, реальному, матеріальному, психическому и т. п.) и можетъ быть сполна не психическою.

Точно такъ же общее изслѣдованіе строенія сознанія (различеніе я, содержанія сознанія, отношенія между я и содержаніемъ и т. п.) не есть еще психологія. Въ самомъ дѣлѣ, психическія событія составляютъ только часть элементовъ,

---

[1]) См. о дѣленіи проблемъ теоріи знанія весьма поучительную статью Г. Риккерта Zwei Wege der Erkenntnisstheorie, журналъ Kantstudien, 1909 г.

[2]) См. о разумѣ «Обоснованіе интуитивизма», 2 изд. стр. 342—346.

изъ которыхъ складывается сознаніе, и потому общее изслѣдованіе строенія сознанія вовсе не есть психологія; оно предшествуетъ психологіи и, устанавливая критеріи для различенія психическаго и непсихическаго, субъективнаго и транссубъективнаго, впервые точно намѣчаетъ понятіе такой науки, какъ психологія.

Только постольку, поскольку въ теоріи знанія рѣчь идетъ также о субъективной сторонѣ знанія, именно о психическихъ дѣятельностяхъ вниманія и сравниванія, въ область теоріи знанія вторгается психологія.

Нужно однако замѣтить, что эта ссылка на чисто психическіе процессы дѣлается не для построенія объективной стороны сужденія, т.-е. самого состава истины, а только для выясненія того, съ помощью какихъ орудій познающій субъектъ пріобщается къ истинѣ, т.-е. къ объективной сторонѣ сужденія.

Наконецъ, на вопросъ о генетизмѣ въ теоріи знанія нужно отвѣтить слѣдующее. Интуитивизмъ есть не генетическая теорія знанія: онъ объясняетъ свойства истины, исходя только изъ тѣхъ фактовъ знанія, которыя находятся въ составѣ знанія. Правда, при обоснованіи этой теоріи приходится говорить также и о генезисѣ знанія въ узкомъ смыслѣ этого слова, напр. объ анатомо-физіологическихъ условіяхъ «чувственнаго» воспріятія, но это необходимо лишь для полемическихъ цѣлей, именно для того, чтобы показать несостоятельность тѣхъ теорій, согласно которымъ генезисъ знанія опредѣляетъ свойства истины.

ГЛАВА V.

Скептицизмъ.

А. Полный скептицизмъ.

Предпосылки, лежащія особенно въ основѣ трансцендентныхъ теорій знанія, приводятъ, какъ мы видѣли, къ тяжелымъ и даже непреодолимымъ затрудненіямъ, естественно

возбуждающимъ послѣ многихъ попытокъ и неудачъ мысль, что достовѣрное знаніе совершенно недоступно человѣческому уму. Если это убѣжденіе высказывается не какъ случайное настроеніе, а методически и принципіально, то оно принимаетъ характеръ особаго направленія въ теоріи знанія, называемаго скептицизмомъ [1]).

Скептицизмъ можетъ быть полнымъ или частичнымъ. Полный скептицизмъ отрицаетъ достижимость достовѣрнаго знанія въ такомъ объемѣ, что исключаетъ возможность какой бы то ни было науки. Частичнымъ же скептицизмомъ называется отрицаніе возможности достовѣрнаго знанія въ какой-либо болѣе или менѣе значительной области проблемъ, напр. въ вопросѣ о познаваемости сущности вещей.

По степени сомнѣнія въ достовѣрности знанія можно различить радикальный и умѣренный скептицизмъ. Для радикальнаго скептицизма изъ двухъ противорѣчащихъ сужденій объ одномъ и томъ же предметѣ, «*S* есть *P*» и «*S* не есть *P*», одно нисколько не болѣе достовѣрно, чѣмъ другое. Болѣе умѣренный характеръ имѣетъ скептицизмъ въ томъ случаѣ, если онъ допускаетъ, что путемъ какихъ-либо методовъ изслѣдованія можно сдѣлать одно изъ такой пары сужденій болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ другое, хотя полной достовѣрности достигнуть нельзя.

Крайняя форма полнаго скептицизма есть антилогическій скептицизмъ, т.-е. скептицизмъ, сомнѣвающійся даже и въ логическихъ законахъ мышленія. Такой скептицизмъ подрываетъ самого себя, такъ какъ онъ обязанъ сомнѣваться и въ своей собственной достовѣрности, и такъ какъ онъ принужденъ, если хочетъ быть не голословнымъ, а обоснованнымъ, пользоваться для своего обоснованія самими заподозрѣнными имъ логическими законами мышленія. Въ комической формѣ такое антилогическое направленіе изображено Платономъ въ діалогѣ «Евтидемъ (или спорщикъ)» [2]).

Историческимъ примѣромъ полнаго радикальнаго скепти-

---

[1]) Греческое слово σκέπτεσθαι—выслѣживать, взвѣшивать за и противъ, колебаться.

[2]) Твореніе Платона, т. II, перев. Вл. Соловьева.

цизма можетъ служить школа, основанная греческимъ философомъ Пирономъ (жившимъ приблизительно отъ 365—275 до Р. Хр.) и просуществовавшая много вѣковъ. Въ числѣ представителей этой школы, кромѣ основателя ея Пиррона, слѣдуетъ упомянуть еще Энезидема (жившаго или въ первомъ вѣкѣ до Р. Хр., или въ первомъ вѣкѣ по Р. Хр.) и Секста Эмпирика (около 200 г. по Р. Хр.).

По ученію школы Пиррона, есть два источника знанія — чувственное воспріятіе и мышленіе, но ни тотъ, ни другой не способны привести къ достовѣрному знанію.

Чувственное воспріятіе не можетъ дать достовѣрнаго знанія о свойствахъ предмета, потому что воспріятія относительны. Въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ и различныя животныя, обладая различнымъ строеніемъ глаза, уха, кожи, воспринимаютъ одинъ и тотъ же предметъ различно. Даже если остановиться только на воспріятіяхъ людей, окажется,что и здѣсь согласія нѣтъ: различные люди воспринимаютъ одинъ и тотъ же предметъ различно. Еще хуже то, что даже одинъ и тотъ же человѣкъ не имѣетъ въ своемъ воспріятіи одного опредѣленнаго образа даннаго предмета. Показанія различныхъ чувствъ несогласны другъ съ другомъ: палка, опущенная въ воду, кажется переломленною для глаза и не переломленною для осязанія. Наконецъ, даже показанія одного и того же органа чувствъ у одного и того же человѣка не согласуются другъ съ другомъ: медъ кажется здоровому сладкимъ, а больному разлитіемъ желчи горькимъ.

Ни одному изъ различныхъ, несогласныхъ другъ съ другомъ образовъ воспріятія нельзя отдать предпочтеніе передъ другимъ. Слѣдовательно, приходится признать, что различныя, несогласныя утвержденія объ одномъ и томъ же предметѣ равносильны: одно не болѣе достовѣрно, чѣмъ другое. Конечно, нужно при этомъ сдѣлать оговорку, что рѣчь идетъ не о субъективныхъ состояніяхъ познающаго индивидуума, а о природѣ вещей внѣшняго міра. Когда человѣкъ говоритъ «мнѣ тепло», онъ имѣетъ право на это утвержденіе; сомнительнымъ становится только дальнѣйшій шагъ, именно утвержденіе, что «воздухъ окружающій меня тепелъ».

Нельзя ли познать природу вещей съ помощью другого

источника знанія, именно путемъ мышленія? Нѣтъ, и мышленіе не даетъ достовѣрнаго знанія. Мышленіе совершается въ общихъ понятіяхъ и путемъ умозаключеній. Но общія понятія не могутъ быть выраженіемъ чего либо реальнаго, такъ какъ такая реальность была бы противорѣчива [1]).

Умозаключеніе же не можетъ привести къ достовѣрному знанію потому, что посылки умозаключенія или должны быть допущены произвольно, или должны быть доказаны съ помощью другихъ умозаключеній и т. д. до безконечности, что невозможно. Видимость обоснованія знанія путемъ умозаключеній получается лишь вслѣдствіе того, что мы въ своихъ доказательствахъ вращаемся въ кругу, именно доказываемъ выводное сужденіе, основываясь на посылкахъ, а бо̀льшую посылку обосновываемъ въ свою очередь съ помощью выводного сужденія. Такъ, напр., въ умозаключеніи «всѣ люди — животныя, Сократъ человѣкъ, слѣд., Сократъ животное» выводное сужденіе «Сократъ — животное» доказывается ссылкою на сужденіе «всѣ люди животныя»; но сужденіе «всѣ люди животныя» доказывается въ свою очередь съ помощью ссылки на рядъ единичныхъ сужденій «Сократъ—животное», «Периклъ—животное» и т. п.

Итакъ, доказательства невозможны. Если же противникъ пирронизма возразитъ на это, что сами приведенныя выше разсужденія, направленныя противъ возможности доказательствъ, имѣютъ характеръ доказательства, то пирронистъ не смутится и отвѣтитъ, что побѣда все же остается на его сторонѣ, такъ какъ изъ этого лишь слѣдуетъ, что можно привести равносильные доводы какъ въ пользу, такъ и противъ существованія доказательствъ.

Слѣдствіемъ этого полнаго скептицизма должно быть, согласно ученію пирронизма, воздержаніе отъ сужденій о вещахъ и равнодушіе къ тому, что̀ другіе люди увѣренно на-

---

[1]) Вспомнимъ по этому поводу замѣчаніе Беркли, что треугольникъ, какъ нѣчто общее, не возможенъ, такъ какъ такой треугольникъ былъ бы «не остроугольный, не равносторонній, не равнобедренный, но и не разносторонній, а обладающій всѣми этими и ни однимъ изъ этихъ свойствъ», см. выше стр. 104 с.

зываютъ благомъ или зломъ. Отсюда является невозмутимое спокойствіе духа, которое и составляетъ счастье человѣка [1]).

Какъ сказано уже выше, скептицизмъ школы Пиррона не отрицаетъ имманентнаго знанія, т.-е. знанія познающаго индивидуума о собственныхъ состояніяхъ сознанія. Отсюда слѣдуетъ, что доводы этой школы противъ возможности науки затрогиваютъ представителей трансцендентныхъ теорій знанія, но идутъ мимо имманентныхъ теорій знанія, особенно въ тѣхъ сложныхъ формахъ ихъ, начало которымъ положилъ Кантъ.

В. Частичный скептицизмъ.

Частичный скептицизмъ, какъ это само собою разумѣется, всегда бываетъ элементомъ какого-нибудь другого не скептическаго гносеологическаго направленія. Онъ можетъ встрѣчаться въ самыхъ разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ соотвѣтственно областямъ предметовъ, которые онъ считаетъ недоступными достовѣрному знанію. Р. Рихтеръ въ сочиненіи «Скептицизмъ въ философіи», дѣля всѣ предметы знанія на чувственные и нечувственные, насчитываетъ двѣ главныя формы частичнаго скептицизма: одна представляетъ собою ученіе о томъ, что предметы, данные въ чувственномъ опытѣ, познаваемы, а все нечувственное относится къ области непознаваемаго; противоположная ей форма есть ученіе о томъ, что только нечувственный міръ познаваемъ достовѣрно, а данное въ чувственномъ опытѣ недоступно достовѣрному знанію.

Первую форму частичнаго скептицизма Рихтеръ называетъ трансцендентнымъ скептицизмомъ при имманентномъ догматизмѣ и образцомъ ея считаетъ теорію знанія Канта, такъ какъ Кантъ обосновываетъ знаніе, опирающееся на чувственный опытъ, и совершенно отрицаетъ познаваемость вещей въ себѣ [1]). Рѣшительное отрицаніе познаваемости какой-либо области предметовъ называется агностицизмомъ. Слѣдовательно, о критицизмѣ Канта можно сказать, что онъ предста-

[1]) Подробности о школѣ Пиррона см. въ сочиненіи Р. Рихтера. «Скептицизмъ въ философіи» Т. I., изложенію котораго мы слѣдовали здѣсь.

[2]) Подъ словомъ догматизмъ Рихтеръ разумѣетъ здѣсь всякое ученіе о познаваемости предметовъ въ противоположность скептицизму.

вляетъ собою агностицизмъ въ вопросѣ о познаваемости міра вещей въ себѣ.

Вторую форму частичнаго скептицизма Рихтеръ называетъ имманентнымъ скептицизмомъ при трансцендентномъ догматизмѣ. Она часто встрѣчается у религіозныхъ мыслителей. Образцомъ ея можетъ служить В. Паскаль [1]).

Между частичнымъ и полнымъ скептицизмомъ нѣтъ рѣзкой границы. Такъ, напр., теорію знанія Юма, подробно разсмотрѣнную выше, можно считать переходною формою между частичнымъ и полнымъ скептицизмомъ. Прямо зачислить ее въ отдѣлъ полнаго скептицизма нельзя лишь постольку, поскольку Юмъ не отрицаетъ общности и необходимости сужденій математики.

Есть одно направленіе въ теоріи знанія, которое само по себѣ можетъ не имѣть скептическаго характера, но неизбѣжно заключаетъ въ своемъ составѣ частичный скептицизмъ. Это—релативизмъ. Релативизмъ отрицаетъ общеобязательность истины, т.-е. независимость ея отъ познающаго индивидуума. Иными словами, онъ утверждаетъ относительность истины [2]). Согласно ученію релативизма, какъ предикатъ «быть больше» имѣетъ не абсолютное, а только относительное значеніе (А больше В, но то же самое А меньше С), такъ и предикатъ «быть истиннымъ» приложимъ къ любому сужденію «S есть Р» не абсолютно, а лишь въ опредѣленномъ отношеніи, напр., лишь въ отношеніи къ опредѣленному индивидууму.

Релативизмъ можетъ въ большей или меньшей степени релативировать истину, т.-е. въ большей или меньшей степени отрицать общеобязательность ея. Въ самомъ дѣлѣ, можно отрицать обязательность истины для всѣхъ познающихъ существъ, но въ то же время признавать, что бываютъ сужденія, которыя въ силу свойствъ человѣческой природы всѣми людьми признаются за истину, и условиться называть истинными только такія сужденія. Въ такомъ случаѣ истина существуетъ въ отношеніи къ человѣку вообще, т.-е. въ отношеніи къ человѣку, понимаемому въ родовомъ смыслѣ.

---

[1]) R. Richter, Der Skepticismus in der Philosophie, II т., стр. 509.

[2]) Отсюда названіе этого направленія: латинское слово relatio значитъ отношеніе.

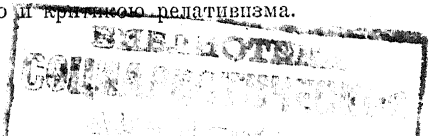
Вторая ступень релативированія истины состоитъ въ утвержденіи, что истина существуетъ лишь въ отношеніи къ человѣку, какъ индивидууму. Въ такомъ случаѣ нѣтъ истинъ, общихъ для всѣхъ людей. Наконецъ, третья, самая крайняя ступень релативированія истины состоитъ въ утвержденіи, что истина существуетъ лишь въ отношеніи къ наличному состоянію индивидуума. Иными словами, нѣтъ общеобязательности истины даже и для одного и того же индивидуума: сужденіе «S есть P» можетъ быть сегодня для меня истиною, а завтра—ложью.

Историческимъ примѣромъ релативизма можетъ служить ученіе греческаго философа Протагора (въ V-мъ вѣкѣ до Р. Хр.), который утверждаетъ, что «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, существующихъ, какъ онѣ существуютъ, и несуществующихъ, какъ онѣ не существуютъ». Въ основѣ релативизма Протагора лежитъ, повидимому, убѣжденіе въ томъ, что источникомъ знанія служитъ чувственное воспріятіе, и что оно обусловлено причиннымъ взаимодѣйствіемъ между тѣломъ познающаго субъекта и познаваемымъ предметомъ, вслѣдствіе чего всѣ воспріятія относительны. Вопросъ о томъ, какъ нужно понимать въ приведенномъ выше положеніи Протагора слово «человѣкъ», въ смыслѣ обозначенія рода или индивидуума, до сихъ поръ еще не рѣшенъ въ исторіи философіи.

Въ основѣ релативизма, обыкновенно, можно бываетъ усмотрѣть нерелативистическія догматическія утвержденія, напр., натуралистическую физіологическую теорію воспріятія, критика которой и есть путь для ниспроверженія релативизма. Соображенія о внутренней противорѣчивости релативизма высказаны въ началѣ этого «Введенія въ теорію знанія» въ главѣ «Задача и методъ теоріи знанія» [1]).

---

[1]) Стр. 35 с.—Въ современной гносеологической литературѣ соображенія противъ релативизма особенно подробно развиты въ первомъ томѣ сочиненія Гуссерля «Логическія изслѣдованія» (перев. подъ ред. С. Франка). Чтеніе перваго тома этой книги вслѣдъ за настоящимъ «Введеніемъ въ теорію знанія» мы вообще считаемъ въ высшей степени полезнымъ и потому рекомендуемъ ее вниманію читателя, желающаго подробнѣе познакомиться съ характеристикою и критикою релативизма.



Въ книжныхъ магазинахъ имѣются въ продажѣ слѣдующія сочиненія:

Н. Лосскій. Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма. 2-е изд. Спб., 1911 г. Ц. 1 р. 25 к.

Н. Лосскій. Обоснованіе интуитивизма. Пропедевтическая теорія знанія. 2-е изд. Спб., 1908 г. Ц. 2 р.

Н. Лосскій. Сборникъ элементарныхъ упражненій по логикѣ. 2-е изд. Спб., 1911 г. Ц. 70 к.

Н. Лосскій. Отвѣтъ С. И. Поварнину на критику интуитивизма. Спб., 1911 г. Ц. 20 к.

Кантъ. Критика чистаго разума. Переводъ *Н. Лосскаго.* Спб., 1907 г. Ц. 2 р.

Цѣна 1 р. 25 к.

Изданіе помѣщается въ книжномъ складѣ типографіи М. М. Стасюлевича.
С.-Петербургъ, Вас. остр., 5 лин., соб. д. 28.

Полный каталогъ Склада (134 стр.), съ указаніемъ отзывовъ, одобреній и рекомендацій на каждую книгу, высылается безплатно; на пересылку — 7 к. марку.